EDİTÖR
Francis Robinson

CAMBRIDGE *Resimli* İSLAM ÜLKELERİ TARİHİ



Kitap YAYINEVİ

KİTAP YAYINEVİ – 84
BAŞVURU KİTAPLIĞI DİZİSİ – 3

CAMBRIDGE RESİMLİ İSLAM DÜNYASI TARİHİ/ FRANCIS ROBINSON (EDİTÖR)

ÖZGÜN ADI
CAMBRIDGE ILLUSTRATED HISTORY OF THE ISLAMIC WORLD

YAYINA HAZIRLAYAN
NURİ AKBAYAR

DÜZELTİ
NİHAL BOZTEKİN

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK RESMİ
SUFİ DERVİŞLER, YAK. 1650-1665
MUHAMMED NADİR EL-SEMERKANDİ

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
DEREBOYU CADDESİ, ZAGRA İŞ MERKEZİ B BLOK 1
MASLAK-İSTANBUL
T: (0212) 285 11 96
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
MAYIS 2005, İSTANBUL

ISBN 975 8704-91-5

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
CİHANGİR CADDESİ, ÖZOĞUL SOKAĞI 20/1-B
BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
T: (0212) 292 62 86 F: (0212) 292 62 87
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Cambridge
Resimli
İslam Dünyası Tarihi

Editör
Francis Robinson

Çeviren
Zülal Kılıç



Kitap YAYINEVİ

Müslüman dostlarima

İÇİNDEKİLER

Katkıda Bulunanlar

Dr. Sarah Ansari Londra Üniversitesi Royal Holloway'de tarih dersleri vermektedir ve *Sufi Saints and State Power: Pirs of Sind, 1843-1947* (Sufi Veliler ve İktidar: Sind'in Pirleri, 1843-1947; 1992) adlı kitabın yazarıdır.

Profesör K. N. Chaudhuri Floransa'daki Avrupa Üniversitesi'nde Avrupa'nın Genişlemesi Vasco de Gama Kürsüsü profesörüdür. Asya'nın iktisadi tarihine ilişkin kitapları arasında *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750* (Hint Okyanusunda Ticaret ve Uygarlık: İslamın Yükselişinden 1750'ye Kadar İktisadi Tarihi; 1985) ve *Asia before Europe: The Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750* (Avrupa'dan Önce Asya: İslamın Yükselişinden 1750'ye Kadar Hint Okyanusunda Ekonomi ve Uygarlık; 1990) da bulunmaktadır.

Dr. Patricia Crone Gonville ve Caius bursu sahibi olduğu Cambridge Üniversitesi'nde İslam tarihi öğretmektedir. Yapıtları arasında *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Mekke Ticareti ve İslamın Yükselişi; 1987) ve *Roman, Provincial and Islamic Law* (Roma, Eyalet ve İslam Hukuku; 1987) da bulunmaktadır.

Profesör Stephen E. Dale Ohio Devlet Üniversitesi'nde İslam ve Güney Asya Tarihi profesörüdür. Yapıtları arasında *Islamic Society on the South Asian Frontier: the Mappilas of Malabar 1498-1922* (Güney Asya Sınırındaki İslam Toplumu: Malabar'ın Mappilaları 1498-1922; 1980) ve *Indian Merchants and Eurasian Trade 1600-1750* (Hintli Tacirler ve Avrasya Ticareti 1600-1750; 1994) adlı kitaplar da bulunmaktadır.

Dr. Robert Irwin St Andrews Üniversitesi'nde ortaçağ tarihi öğretmekteydi *ve The Middle East in the Middle Ages* (Ortaçağda Ortadoğu; 1986) ve *The Arabian Nights: A Companion* (Arap Geceleri: Kılavuz Kitabı; 1994) adlı kitapların yazarıdır.

DR. BASIM MUSALLAM King's College bursu sahibi olduğu Cambridge Üniversitesi'nde İslam tarihi öğretmektedir. *Sex and Society in Islam* (İslamda Seks ve Toplum; 1983) adlı bir kitabı vardır.

PROFESÖR FRANCIS ROBINSON Londra Royal Holloway Üniversitesi'nde Güney Asya Tarihi profesörüdür. Yapıtları arasında *Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims 1860-1923* (Hint Müslümanları arasında Ayrılıkçılık: Birleşik Eyaletler Müslümanlarının Politikaları 1860-1923; 1974) ve *Atlas of the Islamic World since 1500* (1500 yılından Sonra İslam Dünyası Atlası; 1982) de bulunmaktadır.

DR. STEPHEN VERNOIT daha önce Oxford Üniversitesi St. Antony's Koleji'nde İslam Sanatı ve Mimarisi araştırma görevlisiydi. Şimdi Nasser D. Khalili koleksiyonundaki İslami yapıtların kataloglanması işini yürütmektedir.

Önsöz

İslamiyet küresel bir din. Bugün, İslamın doğduğu Ortadoğu'da, Afrika'da Büyük Sahra'nın güneyinin önemli bir kesiminde, Orta, Güney ve Güneydoğu Asya'da bir milyarı aşkın Müslüman yaşıyor. Dünyanın en büyük Müslüman nüfusuna sahip ülkeleri Endonezya, Bangladeş, Pakistan ve Hindistan; Müslümanların en yeni yerleşim yerleri ise Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri.

Batılıların çoğu için İslam, Doğu'ya ait, kendilerinin dışında bir uygarlık demek. Batı her zaman İslamı çözümü belli olmayan bir sorun ve ona meydan okuyan bir rakip olarak gördü. Ona çoğu kez merak, kaygı, hor görme ya da korkuyla baktı. 7. yüzyıldaki Arap fetihleri, Haçlı Seferleri, Osmanlı Türklerinin Avrupa'ya yaptıkları akınlar ve günümüzdeki bazı terör olayları İslam'ın bir çatışma ve savaş odağı olarak algılanmasına neden oldu.

Aslında İslam Batı için aynı zamanda bir aydınlanma kaynağı. Müslüman İspanya'nın bir parçası olan Toledo, ortaçağda Yunan felsefe ve biliminin, Arap ve İbrani katkılarıyla donatılarak Avrupa'nın geri kalan bölümüne iletildiği bir merkezdi. Matematik, astronomi ve tıptaki bilimsel ilerlemeler İslam sayesinde Batı'ya ulaştı. Müslüman dünyası Uzakdoğu ile Avrupa arasındaki uluslararası ticaretin merkezi oldu. Sulama teknolojisi gibi tarımsal yeniliklerle, aralarında şeker ve pamuğun da bu-

Kuzey İran'da emaye işlerde sır üstü boyama tekniğinin geliştirilmesi, seramik kaplarda çok daha fazla renk kullanımına ve edebi temaların görece ayrıntılı resimlenmesine olanak sağladı. Firdevsi'nin *Şehname*'si için yapılmış ve günümüze kalmış en eski resimler kitaplarda değil, tabak ve kâselerde bulunmaktadır. Bu örnekte efsanevi İran Hükümdarı Behram Gur, lavta çalan köle kız Azade'nin teşvikiyle, yaban eşeğini tek okla hem kulağını, hem arka bacağını delecek şekilde vurmaya çalışmaktadır.



lunduğu çok sayıda değerli ürün Doğu kaynaklı. Baharat, boyalar, ipek, brokar ve diğer değerli kumaşlar gibi mallar da Müslüman dünyasından geldi.

Batılılar İslamı hâlâ kendi "dışlarında" görseler de, Doğu ile Batı arasındaki sınırlar hızla yok oluyor ve Müslüman halklarla Müslüman olmayan halklar iç içe geçiyor. Elektronik iletişimin ve seyahat olanaklarının dünyayı küçültmesinin yanı sıra, Müslüman dünyasındaki pek çok kişi de Batı ile aynı yaşam tarzını ve değerleri benimsiyor. Bilim ve teknoloji, çeşitli tüketim maddeleri, sinema filmleri ve müzik gibi popüler kültür ürünleri her yerde paylaşılan şeyler. Batı dini düşüncesini derinden etkileyen İslam tasavvufu bugün de başka dinlerden uzmanların ilgisini çekmeye devam ediyor. Müslümanlarla Batılılar arasında yakın iş bağları ve siyasi ittifaklar var. Batı Avrupa ve ABD'de yaşayan çok sayıda Müslüman giderek aynı heterojen kültürlerin parçaları oluyor.

Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkiler hızlı bir değişim içinde. Bu nedenle İslam uygarlığının tarihi, kültürel mirası, değerleri ve başarıları hakkında bilgi edinmek Batı'da daha da önem kazanıyor. İslam dünyasının küresel çaptaki tarihini ustaca özetleyerek okura sunan *İslam Dünyası Tarihi* iyi araştırılmış ve sağduyuyla yazılmış bir kitap. Ekonomiye ilişkin makalede tarım ve kentlerde üretilen mallarla, pazarlar, limanlar ve ticaret tartışılıyor. Toplumsal düzene ilişkin makalede toplumda kadının yeri ile ahlaki ve iktisadi denetimi sağlayan *hisbe* kurumu gözden geçiriliyor. Eğitim ve bilgiye ilişkin üçüncü yazıda, doğru bilginin önemi ve bunun İslam'ın hukuk, ilahiyat, tasavvuf, felsefe ve bilimdeki başarılarının sağlanmasında oynadığı rol vurgulanıyor. İslam dünyasını anlamaya çok bir önemli katkı sağlayacak olan bu kitap şiir, müzik ve görsel sanatlardaki ifade biçimlerini ele alan bir bölümle tamamlanıyor.

Ira M. Lapidus
Tarih Profesörü
California Üniversitesi, Berkeley

Sunuş

Elinizdeki kitap gerek öğrencilerin gerekse diğer okurların İslam dünyasına kolayca ulaşabilmesi amacıyla yazılmıştır. İlk dört bölümde İslam tarihinin bir çerçevesi çizilmektedir. Bu çerçeve Hz. Muhammed'in 7. yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkışından başlamakta, İslam uygarlığının Arap halifeliği ile Osmanlı, Safevi ve Mugal imparatorlukları sırasında ulaştığı doruk noktalarını kapsamakta ve Batı'nın 19. ve 20. yüzyıllarda yayılmacılığı sonucu ortaya çıkan devasa sorun ve dönüşümlere uzanmaktadır. Beşinci-sekizinci bölümlerde İslam dünyasının ekonomik temelleri, toplumsal düzeni, bu toplumda bilgi ve bilgi iletimi, sanatsal ifade biçimleri gibi ana konular incelenmektedir. Giriş bölümü İslam dünyasıyla Batı arasındaki anlayış sorunlarını araştırmaktadır. Sonuç bölümünde bu dünyanın şimdiki meseleleri –dindeki canlanma, görünürdeki Batı düşmanlığı ve kadınların konumu– değerlendirilmektedir. Bütün bölümler okuru konuyu daha fazla incelemeye yönlendirmek üzere tasarlanmış kaynakçalarla desteklenmiştir.

Bu tür kitapların güçlüklerinden biri, çalışmaları gerek İslam tarihini kavramakta gerekse somut fikir ve bilgi sağlamakta özellikle etkin olan bilim insanlarını tek tek saymanın olanaksızlığıdır. M. G. S. Hodgson'ın *The Venture of Islam* (İslamın Atağı, 3 c., Şikago, 1974) ve I. M. Lapidus'un *A History of Islamic Societies* (İslam Toplumlarının Tarihi, Cambridge, 1988) adlı yapıtlarını özellikle belirtmek isteriz. İslam dünyasının yöneticilerine ilişkin bölümde E. Bosworth'un *The Islamic Dynasties* (İslam Hanedanları, Edinburgh, 1967) adlı yapıtından büyük ölçüde yararlanılmıştır.

Öneri ve yardımları için dostlarım ve meslektaşlarım Vanessa Martin, Ahmed Saruhan, Felicia Hecker, Derek Blundell, Hamid Jaleipour, Graham Gardiner, Claudia Liebeskind, Venetia Porter, Sarah Ansari ve Barbara Metcalf'a müteşekkirim. Calmann and King'deki redaksiyon ekibinin, özellikle Michèle Faram ve Katharine Ridler'in uzmanca desteklerine de teşekkür borçluyum.

Francis Robinson

Giriş

Giderek artan sayıda insan 7. yüzyıldan bu yana İslamı benimsemiştir. Bu dönemde Müslümanların Allah'ın Hz. Muhammed aracılığıyla tüm insanlığa gönderdiğine inandıkları mesaj hem Müslümanların hayatına anlam katmış, hem de onların yaşadıkları dünyanın biçimlenmesine katkıda bulunmuştur. Bugün dünya nüfusunun beşte biri kendisini Müslüman olarak tanımlamaktadır ve Müslüman nüfus en hızlı artan nüfuslardan biridir. Müslümanlar Kuzey ve Batı Afrika'nın Atlas Okyanusu kıyılarından başlayıp, Batı, Orta ve Güney Asya üzerinden Güneydoğu Asya adalarına kadar uzanan çok büyük bir alanda yaşamaktadırlar. Ellinin üzerinde ulus-devlette egemen kültür İslamdır. Müslümanlar ayrıca öncelikle Hindistan'da, ama aynı zamanda Batı Avrupa, Kuzey Amerika, Doğu Asya ve Güney Afrika'da da önemli azınlık kültürleri oluşturmaktadırlar. Bu, göz ardı edilemeyecek küresel bir varlıktır.

Yeryüzünün bir milyar Müslümanı parlak başarılarla dolu bir geçmişi paylaşmaktadır. 8. ile 18. yüzyıl arası dönemin büyük bir kesiminde dünyada yaygınlık ve yaratıcılık açısından başı çeken uygarlık İslam uygarlığıydı. Bu uygarlık 7. yüzyılda Arap kabilelerinin Arap yarımadasının sınırlarını aşıp, kuzeydeki iki rakip imparatorluğu, Bizans'ı ve Sasani İran'ı fethetmeleriyle biçimlendi. Bunun ardından oluşan yeni güçlü kültürel ve iktisadi bağlar sayesinde, yalnızca merkezi olan Batı Asya ülkeleri değil, doğuda Çin ve Hindistan'dan batıda İspanya ve Afrika'ya kadar bir alan onun için bilgi ve meta kaynağı olmuştu. Bu yeni uygarlık, yeryüzünün kentsel ve yerleşik tarımsal bölgelerinin büyük bir kesimine egemendi. Bu bölgede ortak bir din ve hukuk dili vardı. İnsanlar ortak bir varsayımlar çerçevesi içinde seyahat edip ticaret yapabiliyorlardı. Yüksek kültürlerinde herkesin kavrayabileceği simgelerle kendilerini ifade edebiliyorlardı. Bu uygarlığın ilk merkezleri 8-10. yüzyıllar arasında Arap kentleri Şam, Bağdat ve Kurtuba; ikinci dönem merkezleriyse 15-17. yüzyıllar arasında Türk-İran kentleri İstanbul, İsfahan, Buhara, Semerkant ve Delhi'ydi. Bu uygarlığın toplum ve doğa bilimlerinde, şiir ve düzyazıda, kitap sanatlarında, inşaatta, ruhsal kavrayışta sağladığı büyük başarılar bütün insanlık için değerli bir



Madrid'de Escorial Manastırı'nda bulunan *Şarkılar Kitabı*'ndan, birlikte ut (lavta) çalan bir Müslüman ve bir Hıristiyan (13. yüzyıl). Ortaçağ Avrupa'sı, özellikle İspanya aracılığıyla iletilen Arap-İslam kültüründen derinden etkilenmişti. Müzikle ilgili temel Arapça eserlerin çoğu Latince ve İbranice'ye çevrilmişti. Ama en büyük etkiyi, halk şairlerince yaygınlaştırılan şarkılar ve oyunlar yapmıştı. Araplardan etkilenmiş yaşayan geleneklerden biri de İngilizlerin "Morris dansı"dır (İngilizce'de Mağribi için kullanılan "Moor" sözcüğünden). Yakın dönem araştırmaları flamenkonun, performans tarzından şarkıların gamına kadar gelişiminin her yönünde Arap etkisinin büyük rol oynadığını göstermektedir.

miras oluşturdu. Hıristiyanlık çağı denen dönemin yaklaşık yarısında ilerleme sürecinin başını Müslümanlar çekti.

19. yüzyıldan sonra bu İslami dünya sistemi, Batı'nın kapitalizm tarafından yönlendirilen, gücünü sanayi devriminden alan ve Aydınlanma ile bir biçimde uygarlaşan güçlerine yenik düştü. Liderlik sancağının açıkça Batı'ya geçtiği simgesel an, Napoléon'un 1798 yılında Mısır'ı işgaliydi. Bu tarihten başlayarak Batı orduları ve Batı sermayesi Müslümanların ülkelerini istila etti. 1920'li yıllarda Batı'nın denetiminde olmayan ülkeler yalnızca Afganistan, İran, Türkiye, Orta Arabistan ve Yemen'di. Müslüman toplumunun kökü Peygamber'e kadar uzanan simgesel liderliği, halifelik, feshedilmişti. Bir an için İslamın kutsal yerleri olan Mekke ve Medine'nin

de kâfirlerin eline geçeceğinden korkulmuştu. Yüzyıllar boyu iktidarı ellerinde tutmuş olan Müslümanların, tarihin kendilerini terk ettiğine inanmak için haklı nedenleri vardır.

20. yüzyıl, 1920'lerin başında çağdaş Türkiye'nin kuruluşundan, 1990'larda eski Sovyetler Birliği'nin Müslüman cumhuriyetlerinin doğuşuna kadar Müslüman dünyasının sömürge konumundan kurtuluşuna tanık olmuştur; ancak çoğu kişi bunu kaybı kazanımından büyük bir zafer olarak değerlendirmektedir. Çoğu kez Batı egemenliğinin yerini Batı'nın değerlerini benimsemiş Müslümanlar almış, Batı sermayesi ve Batı kültürü İslamın geleneklerini ve standartlarını eskisinden daha da çok aşındırmıştır. Bu duruma tepki olarak dünyanın her yöresinden kimi Müslümanlar halkları için İslami, bazı durumlarda da totaliter İslami bir gelecek aramaya girişmişlerdir. Bu görüşlere bütün Müslümanlar katılmasa da, bunları paylaşanların sayısı toplumlarının laik liderleri için ciddi bir tehlike oluşturacak düzeye ulaşmış ve örneğin İran devriminde olduğu gibi kimi kez bu görüşleri savunanları iktidara getirmiştir. Batı'da genellikle "köktendinci" denen, ama "İslamcı" terimine daha uygun olan bu Müslümanların, çağdaş Batı'nın kadınların konumu, insan hakları, çağdaş yaşamda dinin rolü gibi en önde gelen kimi ilkelerine meydan okudukları düşünülmektedir. Bu meydan okumanın ardındaki heyecan öylesine büyük, kimi İslamcıların görüşlerini gerçekleştirmek için kullanmaya hazır oldukları şiddet öylesine güçlüdür ki, Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra kızıl tehlikenin yerini yeşil tehlikenin aldığından söz edilmiştir.

Tarih günümüzün sorunlarına çok az yanıt sunar, ama bu sorunları bir perspektif içine yerleştirip daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Gerek bu geçmişe sahip çıkan insanların sayısı, gerek söz konusu geçmişin insanlık destanındaki başarıları, gerekse bu geçmişin mirasçılarının günümüzün önüne koydukları meydan okuma İslam tarihine ilgiyi zorunlu kılmaktadır.

İslama Batılı Yaklaşımlar

İslam tarihini araştırmaya kalkan herkesin öncelikle yüzyıllardır Batı kültürüne sızmış İslam düşmanlığı hakkında biraz bilgiyle donanması gerekir. Kimi Hıristiyanlar kendilerini Hıristiyanlığın teslis öğretisini, İsa'nın

çarmıha gerilmesini reddeden ve Kuran'ı İncil'den daha yetkin sayan bir inanca karşı çıkmaya mecbur görmüşlerdir. Aynı şekilde kimi Hıristiyan hükümdarlar Arapların 732 yılında Poitiers'e kadar ulaşan saldırısından, Osmanlıların 1683'te Viyana üstüne yürümelerine kadar geçen yaklaşık bin yıl boyunca Hıristiyan dünyasının bizzat merkezini tehdit eden bir inancın ordularına karşı çıkmaya zorunlu kalmışlardır. Hatta, Hıristiyan hükümdarların İslama karşı savaşı Doğu Akdeniz ülkelerine taşıdıkları 11-13. yüzyıllar arasındaki Haçlı Seferleri Avrupa tarihini etkileyen ana faktörlerden biridir.

Bu nedenle ortaçağın başlangıcından Aydınlanma çağına kadar Avrupalıların İslama düşmanca yaklaşmaları pek şaşırtıcı değildir. Avrupalıların erken dönemlerdeki tutumları bilgisizlik nedeniyle söylenti ve uydurmalarla biçimlenmişti; İslamı Hıristiyanlıktan bir sapma, İslamın peygamberini ise başarısı büyük ölçüde cinsel özgürlüğe dini onay sağlamaktan kaynaklanan bir büyücü diye küçümsemişlerdi. Haçlı Seferleri sırasında Kuran ilk kez Latince'ye çevrilmiş ve İslama daha bilgili bir yaklaşım doğmuştur; ama aynı zamanda Hz. Muhammed'in peygamberlik konumuna saldırılar artmış, onun öğretisinin şiddet kullanımına göz yumduğu, bu dünyada cinsel özgürlüğü desteklediği ve öteki dünyada cinsel haz vaat ettiği iddiaları yoğunlaştırılmıştır. Bu temel saldırı hatları Rönesans ve Reformasyon dönemlerinde de sürdürülmüştür; böylece Aydınlanma çağının başında Hz. Muhammed esas olarak yarattığı bir sapmaya din adı veren bir sahtekâr gibi görülmekteydi.

18. ve 19. yüzyıllarda İslama karşı eski saldırılar devam etti. Bu dönemde Avrupa'nın yükselen gücünden yararlanarak Müslüman ülkelere yayılan misyonerler bu türden görüşleri yaygınlaştırdılar. Örneğin Bombay Broşür ve Kitap Cemiyeti'nin 1851'de bastığı *Muhammed'in Hayatı* adlı kitapta ortaçağdaki tartışmaların çoğu aynen yineleniyordu; ama aynı mesaj dinle fazla ilişkisi olmayan Batılılarca da yayılıyordu. Müslüman dünyası ile cinsellik ve tensel zevkler arasında bağlantı kuran Flaubert ve de Nerval gibi yazarlar, Ingres ve Gérôme gibi ressamlar da bu inanışlara katkıda bulundular. Başlıca kaygıları Müslümanların onların varlıklarına karşı bir cihada girişme tehlikesi olan sömürge yöneticileri de "fanatik" terimini Müslümanlar için doğal bir sıfat olarak görüyorlardı.

Bereket versin ki Batı'nın İslama karşı tutumunda farklılaşmalar başlamıştı. Hıristiyanlığı eleştirmeye çalışan Aydınlanmacı bilim insanları İslamda rasyonel nitelikler keşfettiler. İslam ayrıca eski öğretileri Batı'ya taşıyan uygarlaştırıcı bir güç olarak görülmekte, Peygamber'i de büyük bir düşünür ve rasyonel bir dinin kurucusu olarak tanımlanmaktaydı. Bu yeni yaklaşım, siyasi niyetleri ne olursa olsun, Mısır'a ayak bastığında "Allah'a, onun peygamberine ve Kuran'a saygı duyuyorum" demekte güçlük çekmeyen Napoléon'da iyi bir temsilcisini bulmuştu. Ancak Avrupa'daki çoğu kişi için İslam Hıristiyanlığa karşı savaşta bir silah olmanın ötesinde, yeni olasılıklarla dolu egzotik bir oyun alanıydı. Galland'ın 1704 yılında çevirdiği ve içinde bol miktarda halifeler, cinler, hayali olaylar bulunan *Binbir Gece Masalları* bu fantezilerin çoğunun esin kaynağıydı. Montesquieu'nün *İran Mektupları*, Mozart'ın Saraydan Kız Kaçırma ve Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı* adlı eserlerinde örneklendiği gibi çok sayıda yaratıcı beyin bu yeni dünyada heyecanlı bir yolculuğa çıktı. Kimileri de Müslüman toplumların kendi yaşam potansiyellerini nasıl genişletebileceğini bizzat kendileri gezip keşfetmeyi tercih etti. Bunlar arasında bulunan Mary Wortley Montagu, Hester Stanhope ve birçok diğer kadın, Müslüman kadınların yaşamlarının Batı'daki kadının sınırlı yaşamına pek çok açıdan tercih edilebilir olduğunu fark etti.

Çağdaş bilim bu tutumlarda daha da büyük bir açılım sağlamıştır. Çağdaş İslam araştırmalarının 1539'da College de France'ta, 1613'te Leiden Üniversitesi'nde ve 1634'te Cambridge Üniversitesi'nde ilk Arapça kürsülerinin kuruluşuyla başladığı söylenebilir. Bunu Sale'nin 1734 tarihli İngilizce çevirisi gibi daha doğru Kuran çevirileri ve Simon Ockley'in *History of the Saracens*'i (Arapların Tarihi; 1708-1718) gibi Müslümanların geçmişini polemik değil, tarih olarak inceleyen yapıtlar izledi. 18. yüzyıl sonlarına doğru gerek dini gerekse edebi çok sayıda metin Avrupa dillerine çevrilmeye başlandı ve 19. yüzyılda din, İncil eleştirisi ve karşılaştırmalı filoloji uzmanları İslamı ve İslam dünyasının dillerini konuları arasına katarak araştırma alanını genişlettiler. 20. yüzyıl başlarında Macar İgnaz Goldziher, Hollandalı toplumbilimci-idareci Snouck Hurgronje, İngiliz Amerikalı D. B. MacDonald ve Rus V. V. Barthold gibi, konularında en

yüksek bilim ve yorum standartlarını uygulamaya çalışan İslam uzmanları ortaya çıktı. Bu gelenek İslamın ruhani boyutlarının kavranmasını büyük ölçüde katkıda bulunan Fransız Louis Massignon, İslamın tarihsel gelişimin kavranması için bir çerçeve oluşturmaya çalışan İngiliz Hamilton Gibb ve İslam tarihini daha genel dünya tarihi kapsamına yerleştirmeyi hedefleyen Amerikalı Marshall Hodgson'ın başarılarıyla doruğa ulaştı. Bunların her üçü de dindardı: Massignon Katolik, Gibb Protestan, Hodgson ise Quaker olarak kendi kişisel inançlarından edindikleri sezgi yeteneklerini araştırmalarına yansıttılar.

Bu bilimsel geleneği benimseyen kişiler İslam dünyasını nesnel biçimde incelediklerini düşünüyorlardı. Ancak son yıllarda, özellikle de 1978'de Edward Said'in *Şarkiyatçılık* adlı kitabının yayınlanmasından sonra, söz konusu bilim insanları gerçeği çarpıtmakla, yani "oryantalizm" yapmakla suçlanmışlardır. Bunlara yönelik eleştiriler İslamı Batı'da yaşanana benzer ayrışma ve değişim süreçlerine tabi olmak yerine, sanki değişmez bir öze sahipmiş gibi açıklamaları, Batı'nın akademik dünyasında otorite olarak benimsenen ama Müslüman gerçekleriyle fazla ilişkisi olmayan bir genel geçer doğrular dizgesi oluşturmaları, aslında Batı'nın İslam dünyasına üstünlüğünü açıklayan ve Batı egemenliğinin sürmesini haklı gösteren bir bilgi yapısı yaratmalarıdır. Bu suçlamalarda bir doğruluk payı vardır; siyasetçilerin ve basının halka yönelik söylemlerinde bu pay çok daha büyüktür; ancak bu suçlamaların 20. yüzyılın İslam araştırmaları ustalarına yöneltilmesinde aynı derecede haklılık olduğu söylenemez. Son onyıllarda konuyla ilgilenen, araştırmalarına antropolojiden psikolojiye kadar birçok disiplinin öngörülerini taşıyan, çoğu kez çalışmalarında Müslümanlarla işbirliği yapan, Müslüman olmanın geçmişte ve bugün çok farklı biçimleri olduğunu ortaya koyan kişilerin aynı şekilde suçlanmasınınsa pek adil bir yanı yoktur.

Günümüzde İslama yönelik tutumlarda eski Hıristiyan savlarının büyük bölümü modern bir biçim içinde sürmektedir. Müslüman dünyasını inceleyen modern bilim insanlarının çabalarına karşın, popüler söylemde eski "oryantalist" yaklaşımların varlıklarını korumaları bu polemiği güçlendirmektedir. Böylece eskiden İslama itiraz nedeni seks ve cinsellikte

odaklanırken, şimdi kadınların konumu yeni itiraz nedeni haline gelmiştir. İslamcıların yükselişinin bir yeşil tehdit lafını doğurmasıyla Müslüman erkine duyulan korku yeniden hortlamaktadır. İslamcıların insan hayatını tümüyle kendi dini anlayışlarına tabi kılma istekleri laik Batı'da çok güçlü tepkilere yol açmaktadır. Batılıların gözünde İslamcılar Aydınlanmanın başarılarını reddederek ve Salman Rüşdi'nin *Şeytan Ayetleri*'nde olduğu gibi bazı durumlarda kendi standartlarını Batı'ya kabul ettirmeye çalışarak, bir tür sapkınlık içindedirler. Rüşdi'nin ortaçağdaki Hıristiyan polemiğinden esinlenerek çizdiği olumsuz Hz. Muhammed portresinin çağdaş Hıristiyan din adamlarının çoğunun karşı çıkacağı bir şey olması ironiktir. Laik ve materyalist bir dünyada kilise, özellikle de Katolik kilisesi, inanmayanlara göre inananlarla çok daha fazla ortak şeyi olduğunu fark etmektedir. 1960'ların başındaki İkinci Vatikan Konseyi, "Kilise Müslümanlara da saygıyla bakmaktadır" diye bir açıklama yapmıştır; "onlar da yaşayan ve kalıcı, şefkatli ve kadir, yeryüzü ve gökyüzünün yaratıcısı ve insanlığa yol gösteren tek bir Tanrı'ya tapıyorlar." Bu konseyden bu yana Vatikan giderek Müslüman dünyasındaki güçlerle işbirliği yapmak için daha fazla gerekçe bulmuştur.

Müslümanların Batı'ya Yaklaşımları

İslam tarihini araştırmaya başlayanlar için Müslümanların Batı'ya yönelik tutumlarını ve bunların zaman içinde nasıl değiştiğini bilmek de yararlı olacaktır. Bu tutumlar birçok açıdan Batılıların tutumuna göre madalyonun ters yüzüdür. Üstelik bunlar da gerçeklikle ilişkisi olmayan bir genel geçer "doğrular" dizgesinin sürdürülmesi açısından, Batılı oryantalizme benzer bir Müslüman "oksidentalizmi"nin [Batıcılık] unsurlarını içermektedirler.

Müslümanlar bin yıl boyunca Avrupa ile fazla ilgilenmediler; ne Avrupa'nın dillerini öğrenmek, ne de bu ülkeleri gezmek istediler. Bölgenin coğrafyası ve halkları hakkında bilgileri son derece kıttı. Avrupa'da kendilerine hiçbir şey veremeyecek, daha düşük bir uygarlık bulunduğuna inanıyorlardı. Müslümanların Avrupa ile ilgilendikleri kadarıyla yaklaşımlarında şu eğilimler egemendi: Avrupalılar, Hıristiyan olarak "ehl-i kitab", yani Allah'ın bilgi bahşettiği insanlardı; ama aynı zamanda Allah'ın mesa-

jını yanlış anlamış insanlar, yani kâfirlerdi; gerek konuşmalarda gerekse resmi belgelerde onlardan kâfir diye söz edilir, çoğu kez de buna bir beddua eklenirdi; pistiler: Bir Müslüman, ortaçağda Franklar için "yılda en çok iki kez, o da soğuk suyla, yıkanıp paklanırlar, giysilerini de üstlerine giydikten sonra parçalanıp dökülünceye dek yıkamazlar" yorumunu yapıyordu. Kadınlarına tanıdıkları özgürlükler şaşırtıcıydı: Osmanlı şehzadesi Cem'in bir arkadaşı 1482 yılında Nis'i ziyaret ettiğinde, "Kadınlar namusluca örtünmüyorlar, hatta öpüşüp koklaşmaktan gurur duyuyorlar. Bu oyunlardan yorulup dinlenmek istediklerinde yabancı erkeklerin dizlerine oturuyorlar" diye yazıyordu. 16. yüzyıldan başlayarak özellikle Osmanlı, Safevi ve Mugal sarayları düzeyinde Batı'ya belli bir ilgi gelişti. Bu ilginin ana konusu savaş teknolojisi olmakla birlikte, Avrupa'nın sanatına, mimarisine, hatta dinine bile ilgi vardı. Bununla birlikte cami ve çarşı pazar düzeyindeki Müslümanlar ilgisizliklerini sürdürdüler.

Müslümanlar 19. yüzyıldan başlayarak giderek Batı'yı dikkate almak zorunda kaldılar. Kimi eski yaklaşımlar sürdü ve bunlara yeni tutumlar eklendi. Müslüman ülkelere Avrupa güçlerince desteklenen Hıristiyan misyonerlerin gitmesi, Hıristiyanları artık kâfir diyerek göz ardı etmeyi yetersiz kılıyordu; Kuzey Hindistan'da Müslümanlar kendi inançlarını misyonerlerle tartışarak ve teslis öğretisinin inanılmazlığına ve kutsal metinlerin çarpıtılmasına dayanan Hıristiyanlığın çağdaş Müslüman eleştirisini geliştirerek bir saldırıya giriştiler. Öte yandan yönetimdeki seçkinler Batı'nın askeri gücünü ve maddi başarılarını takdir etmeye mecbur kalıyorlardı. Fas'ın Fransa elçiliği kâtibi 1846 yılında Fransız ordusunun geçit törenini seyrettikten sonra şunları yazıyordu: "Bu hepsi geçinceye kadar sürdü ve onların bu ezici gücünü ve üstünlüğünü görmek yüreğimizi tutuşturdu... İslamın güçsüzlüğüyle karşılaştırıldığında ... kendilerine ne kadar güvenliler, hazırlılık durumları ne kadar etkileyici, devlet işlerinde ne kadar becerikliler, yasaları ne kadar sıkı, savaşta ne kadar ustalar." Çok geçmeden takdir duygularının yerini bu gücün zorbaca kullanımına karşı kızgınlık aldı. Batılı güçlerin, Napoléon'un 1798'te Mısır'ı işgalinden Müttefiklerin I. Dünya Savaşı sonrasında İstanbul'u işgaline kadar İslam dünyasındaki her kazanımları Müslümanların ruhundaki öfkeyi derinleştirdi.

20. yüzyılda daha karmaşık yaklaşımlar gelişti. Hıristiyanlık bir tehditten çok bir müttefik durumuna yaklaştı; artık kâfir, Hıristiyandan çok Tanrı'ya inanmayandı. Dinler arası tartışmalar şimdi olağanlaşmıştır ve örneğin 1992'de Birmingham'da (İngiltere) olduğu gibi Hıristiyan ve İranlı Şii din adamlarının bir araya gelerek ciddi ortak noktalar bulmaları olanaklıdır. Batı'ya duyulan takdir yaygınlaşmıştır; laik Müslüman liderler devlet ve toplumu kendi ayakları üzerinde duracak güce ulaştırmak için Batı'nın yöntemlerini taklit etmişlerdir. Bu, aşırıya götürüldüğünde Batılı yöntemlerin zorla benimsetilmesi anlamına gelebilmektedir. Örneğin çağdaş Türkiye'nin kurucusu Atatürk 1927 yılında Büyük Millet Meclisi'ne şunları söylüyordu:

> Beyler, ulusumuzun kafasında bir cehalet, gaflet, taassup, ilerleme ve medeniyet düşmanlığı simgesi olarak duran fesi kaldırmak, bunun yerine tüm medeni dünyanın giydiği şapkayı getirmek ve böylece Türk ulusunun gerek düşünce, gerekse tüm diğer yönlerden medeni toplumsal yaşama ters düşmediğini göstermek zorunluydu.

Tahmin edilebileceği gibi, kimi Müslümanlar Batı'nın ilerleme biçimlerinin Müslümanlar için uygun olduğundan kuşkuluydular. Atatürk ile aynı zamanda yaşayan Hintli şair İkbal, "Batılılar," diyordu, "cennet hayallerini yitirmişlerdir, onlar saf ruhu midelerinde arıyorlar." Ne komünist ne de kapitalist yol çözümdü: "Her ikisinin de özü sabırsız ve hoşgörüsüzdür, her ikisi de Allahsızdır ve insanlığı kandırırlar. Biri üretimle yaşar, öteki vergilendirmeyle; insan ise bu iki taş arasına sıkışmış bir camdır."

20. yüzyılın ikinci yarısındaki İslamcı hareketin elinde bu tutum Batılı ilerleme modellerinin şiddetle reddine dönüşmüştür. İran devriminin ideologu Ali Şeriati, "Gelin dostlarım," diyordu, "Avrupa'yı terk edelim; bu iğrenç, maymunca Avrupa taklitçiliğine son verelim. Hep insanlıktan söz edip, bulduğu her yerde insanları mahveden şu Avrupa'yı arkamızda bırakalım." Bu reddin yanı sıra, Batı'nın Müslüman halklara zorbalığı diye görülen tutumu da sürekli bir acı konusudur. Ayetullah Humeyni 1964'te İran parlamentosunun 200 milyon dolar borç karşılığında ABD

yurttaşlarına İran yasalarından muafiyet tanıması nedeniyle öfkeyle, "Bunlar İran halkını bir Amerikan köpeğinden daha aşağı düzeye indirdiler" diye bağırırken, aslında 1882'de İskenderiye'nin bombalanmasından 1991'deki Körfez Savaşına kadar Batı zorbalığı karşısında kendilerini çaresiz hisseden tüm Müslümanların duygularını dile getiriyordu.

Etkileşim ve Bağımlılık

İslam ile Batı arasında çok eskilere dayanan klişeleşmiş tipleme ve çatışmanın kötü sonuçlarından biri de yarattığı cehalettir. Müslümanlar ve Batılılar ne kadar çok ortak yanları olduğunu, birbirlerine ne kadar çok şey borçlu olduklarını hemen hiç bilmemektedirler.

Öncelikle, dini kökenleri ortaktır. Müslümanlar da Yahudi ve Hıristiyanlar gibi tek tanrıya, peygamberliğe ve Tanrı kelamına inanırlar. Kuran'da adı geçen yirmi sekiz peygamberin yirmi birinden İncil'de de söz edilir. Yakup, Yusuf ve Eyüp'ün öykülerini Müslümanlar da Hıristiyanlar kadar iyi bilirler. Kuran İbrahim'in kutsal kitabını, Musa'nın Tevrat'ını, Davud'un Mezmurlarını ve İsa'nın İncil'ini açıkça Tanrı kelamı kitaplar olarak kabul eder. Meryem'e görevini bildirmek üzere inen Cebrail, Hz. Muhammed'e de Kuran'ı indiren melektir. Gerek Müslümanlar, gerek Hıristiyanlar, gerekse Yahudiler tanrı kelamının ilk indirildiği peygamber olarak İbrahim'i bilirler. Müslümanlar kökenlerini İbrahim'in hizmetkâr eşi Hacer'den oğlu İsmail'e izlerken, Hıristiyan ve Yahudiler İbrahim'in yasal eşi Sârâ'dan olan oğlundan geldiklerine inanırlar. Müslümanlar İsa'ya peygamber, Meryem'e onun bakire annesi olarak saygı gösterirler; eylemlerinin ahlaki sorumluluğunu üstlenir ve sonunda cennet ya da cehenneme gidecekleri bir kıyamet günü olacağına inanırlar. Aralarındaki başlıca farklılıklar Müslümanların İsa'nın tanrısallığına inanmamaları, Kuran'ı ise Yahudi ve Hıristiyanların insani müdahaleleriyle çarpıttıkları bir peygamberlik geleneğinin düzeltilmesi olarak görmeleridir.

İki dinin ortak düşünsel kökenleri de vardır. Büyük Helenistik bilgi mirasına İslam dünyasında Batı'da olduğu kadar önem verildiği pek bilinmez. Müslümanlar Aristoteles'in, Platon'un ve onların izleyicileri Stoacıların, Pitagorascıların ve Yeni-Platoncuların yapıtlarını derinlemesine

Mugal imparatoru Ekber için hazırlanan ve şimdi dağılmış olan bu elyazmasındaki resimde Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin ortak peygamberleri vurgulanmaktadır. Çadırın üstündeki Farsça beyitte, "Yakub'un merhameti, Yusuf'un çehresi, Yahya'nın dindarlığı ve Süleyman'ın hükümdarlığıyla" yazmaktadır. Tentenin altında oturan Süleyman, solundaki ibibiği dinlemekte, ibibik ona Seba melikesinin yolda olduğu haberini vermektedir. Müslümanlar için Süleyman, insanlar, hayvanlar, doğal ve doğaüstü güçlere hükmeden mükemmel hükümdar örneğiydi.



incelemişlerdir ve bu yapıtlar onların dini, tasavvufi ve siyasi düşüncelerine ciddi etkide bulunmuştur. Platon'un İslam siyasi düşüncesindeki etkisi 20. yüzyıla kadar izlenebilmektedir; kimi geleneksel Müslüman ekolleri bugün bile Aristoteles'e "muallim-i evvel" olarak değinirler. Müslümanlar Yunanlıların matematik, astonomi ve optikteki başarılarını çok daha ileriye götürmüşlerdir; Eukleides, Arkhimedes ve Ptolemaios adları Batılılar kadar onlar için de bilimsel başarının simgeleridir. Müslümanlar Kalinos'un tıbbi sistemini de geliştirmişlerdir; bu sistem bugün bile Güney Asya'da "Yunan tıbbı" adıyla sürdürülmektedir.

Müslümanlar klasik uygarlığın bu büyük mirasını özümsedikleri ve buna değer verdikleri için, onu kendi yarattıklarını da ekleyerek Batı'ya geçirebilmişlerdir. Aslında, hangi ölçekte olduğu tartışılsa da, ortaçağ Avrupa'sı

Arap-İslam dünyasından derinden etkilenmiştir. Bu etkinin ulaşma kanalları bir ölçüde Bizans İmparatorluğu, daha büyük ölçüde Müslüman Sicilya ve en önemlisi Müslüman İspanya olmuştur. Burada Akdeniz'in ticaret ağları ve Avrupa'nın Haçlı Seferi girişimlerinden doğan uluslararası ilişkiler de rol oynamıştır. En yoğun etkilenme dönemi 11-13. yüzyıllar arasıdır. Bu dönemde Arapça metinlerin çevirisi için Sicilya, Barselona, Tuleytula (Toledo) ve Sevilla'da önemli merkezler kurulmuştur. Helenizmin matematik, astonomi, optik, astroloji, doğal tarih, coğrafya, tıp, felsefe, teoloji ve tasavvuftaki başarıları ve Müslümanların bu alanlardaki sağladıkları ilerlemeler Batı dünyasına bu sayede girmiştir. Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi üzerindeki etkileri açısından en önemli iki Müslümandan biri Yeni-Platoncu düşünceleri Hıristiyan sufilerce neredeyse yenip yutulan, teknik donanımından da Aquinas'tan Duns Scotus'a kadar bir dizi bilim adamının yararlandığı İbn Sina, diğeri Aristoteles'e ilişkin yazdıkları 16. yüzyıl sonuna kadar araştırma ve tartışma kaynağı olan İbn Rüşd'dür.

İslam dünyasının maddi kültürü de etkin olmuştur. Ortaçağ ve erken modern dönem Avrupa'sında dokuma, halı, metal işçiliği, cam yapımı, minyatür ve kitap ciltlemede Müslümanların etkisini gözlemek güç değildir. İpek ve kâğıdı Batı'ya Müslümanlar getirmiştir. Aynı şey şeker, pamuk ve turunçgiller üretimi için de geçerlidir. Avrupa dillerine ticaretle ilgili çok sayıda Arapça sözcük girmiştir: Örneğin İngilizce'deki *magazine* ve Fransızca'daki *magazin* (Arapça *makhazin*: mahzen, ambar) ya da trafik (Arapça *tefrik*) gibi.

En çok etkilenen bölgelerden biri olan İspanya'nın gelişiminde 700 yıllık Müslüman varlığı, yer adlarından Katolik tasavvufuna kadar her alanda biçimlendirici olmuştur. Son zamanlarda yapılan araştırmaların ortaçağ skolastik felsefesinin ve üniversitelerin gelişiminin kökeninde de Müslüman etkisi bulduğunu belirtmek gerekir; hatta Rönesans hümanizmasının köklerini bile klasik İslamda bulacak düzeye varılmıştır. Pico della Mirandola 15. yüzyıl sonlarında *İnsanlık Onuru* adlı söylevinde şöyle yazar: "Saygıdeğer pederler, Arap Abdala'nın kendisine dünya sahnesinde en şaşılacak şeyin ne olduğunu soranlara ... insandan daha harika bir şey olmadığı yanıtını verdiğini okudum."

Öte yandan son iki yüzyıldır Batı İslam dünyasına sızmış ve onu biçimlendirmiştir; üstelik bu etki komşusunun herhangi bir dönemde Batı üstündeki etkisinden çok daha güçlü olmuştur. Batılı güçler çoğu kez Müslüman ülkelerin sınırlarını belirlemiş ve bu ülkelerdeki çağdaş devletlere şekil vermişlerdir. Batılı güçler ayrıca Müslüman ekonomileri Batı egemenliğindeki yeni dünya ekonomisine entegre etmişlerdir. Bu süreç içinde, bin yılı aşkın süredir İslami kurumların temel aldığı ve mahalli dayanışma sistemleri yaratan el işi üretimini, çarşıyı tümüyle gölgede bırakan yepyeni üretim ve değiş tokuş dünyaları yaratmışlardır. Müslümanlar artık Batı'dakilere göre biçimlendirilmiş, geniş caddeli, cam vitrinli, motorlu ulaşımın gürültüsüne boğulmuş yeni kentlerde yaşıyorlar; bu kentlerin dış mahallelerini apartman daireleri, villalar ve gecekondular dolduruyor. Hayatlarını Batı'dan alınmış bir maddi kültür donatıyor: dolmakalemler, bisikletler, masalar, iskemleler... Erkekler çoğunlukla Batı'nın gömlek ve pantalondan oluşan üniformasını benimsemişler. Beyinleri ve anlayışları Batı kökenli bilgilerle doluyor. Çağdaş ulus-devletlerin yeni okul sistemleri, Batı'nın gücünün sırlarını da taşıdığı umulan bilgilerin iletimini hedefliyor. Müslüman seçkinlerin çoğu, kendi dillerinde değil İngilizce, Fransızca ya da Rusça eğitim görmüşlerdir. Yalnızca seçkinler değil, çok daha geniş kesimler kendi eğitim miraslarından uzaklaşmış, bu mirası başlıca Batılı kaynaklar aracılığıyla anlamaya çalışmışlardır. Batı'ya karşı kültürel direnişin başını çekenler bile, düşüncelerini savunmak için Batı'nın bilgi birikiminden yararlanmışlardır. Muhammed İkbal'in düşüncesinde Nietzsche, Bergson ve Renan; Ali Şeriati'ninkinde ise Sartre, Fanon ve Massignon büyük rol oynamışlardır. 1992 yılında Birmingham'a giden İranlı din adamlarının toplantıdaki Hıristiyan katılımcılarla bu denli ortak noktalar bulmalarının bir nedeni, onların Batı'nın düşünsel geleneklerine olan yakınlıklarıydı. Bu din adamları klasik Helen felsefecilerinin yanı sıra Descartes'ın, Kant'ın, Hegel'in ve Heidegger'in ve Barth, Tillich ve Bultmann gibi Hıristiyan din adamlarının yapıtlarını da biliyorlardı.

İslam dünyası ile Batı dünyası yalnızca birbirlerine sıkı sıkıya bağlı değillerdir; aynı zamanda giderek birbirlerine çok daha fazla bağımlı hale gelmektedirler. Batı'da yirmi milyonu aşkın Müslüman yaşamaktadır.

Bunların yaşadıkları toplumun kendi kültür ve değerlerine saygı göstermesini beklemeleri şaşırtıcı değildir. Öte yandan Batı'nın, Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i işgaline savaşla karşılık vermesi örneğinde görüldüğü gibi, İslam dünyasında ciddi iktisadi ve stratejik çıkarları vardır. Bu karşılıklı bağımlılık Batı'yla sınırlı olarak da düşünülmemelidir. Çin'de Batı'dakinden az olmayan ve görüşlerine saygı gösterilmesi konusunda aynı derecede titiz bir Müslüman azınlık bulunmaktadır. Japonya'nın 1990'ların başında Ortadoğu'ya verdiği önem, dışişleri bakanlığında yaklaşık 100 Arap uzmanı bulunmasında gözlenmektedir. Üstelik giderek birbirine bağımlı hale gelen bu dünyada, medya ve iletişimin hızla küreselleşmesi yeni bağlar oluşturmaktadır. Eskiden hiçbir zaman olmayan biçimde birbirimizin dünyaları hakkında bilgi edinmemiz olanaklıdır. Bu olanak önyargıların ve kültürel farklılığın oluşturduğu gözbağını sıyırıp atmamızı ve hepimizin paylaştığı ortak insanlık çizgisini kavramamızı temel önemde kılmaktadır.

Birinci Ayrım

Patricia Crone

DÜNYADA İSLAMIN YÜKSELİŞİ

İslamiyet Öncesi Ortadoğu

1. Ortadoğu için MS 600 dolayında kesinlikle söylenebilecek tek şey vardı: Yeni bir din adına bütün bölgenin Arap kabileleri tarafından ele geçirileceği, kimsenin aklına bile gelmeyecek kadar uzak bir olasılıktı. İslam dünya için tümüyle beklenmedik bir gelişme oldu; doğuşunun ardındaki faktörlerse bugün bile çok az bilinip anlaşılabilmektedir.

İslamın doğduğu çağda Ortadoğu iki süper güç arasında bölünmüştü: Sasani (İran) ve Bizans (Greko-Roma) imparatorlukları. Bu iki devletin gücü Orta Asya'dan Güney İspanya'ya kadar uzanıyordu. Bu tarihte İranlılar ile Grekler yaklaşık dokuz yüzyıldır rakip ülkelerdi ve bu durumun sona ereceğine ilişkin hiçbir işaret yoktu. Tersine, rekabetleri yeni bir yoğunluk kazanmıştı. Ama bu süper güçler ne birbirlerini yok edebiliyorlardı, ne de –sık sık savaşsalar da– bunun için fazla bir çaba harcıyorlardı.

Bizans İmparatorluğu bütünüyle Hıristiyandı. Sasanilerde ise egemen din Zerdüştlüktü. Acemlerin çoğu Zerdüşttüler, ama aralarında Hıristiyan, Manihaist ve (Doğu İran'da) Budist olanlar da vardı. Acem olmayanlar arasında Zerdüştlük yok denecek kadar azdı. Irak'ta Yahudilik ve Hıristiyanlık egemendi. Bu dönemde Batı Asya'da en hızlı gelişen din Hıristiyanlıktı ve Sasani İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlar, oldukça gerçekçi bir biçimde, Sasani imparatorunun da bir gün, MÖ 4. yüzyılda Hıristiyanlığı benimseyerek bu dini Greko-Roma dünyasında resmi konuma getiren Constantinus'un yolunu izleyeceğini umuyorlardı. Hıristiyanlık bu iki imparatorluğun sınırları dışında da yayılıyor ve Arabistan'da gelişme gösteriyordu. Bu nedenle Ortadoğu'nun giderek tümüyle Hıristiyan olması makul bir beklentiydi.

Araplar

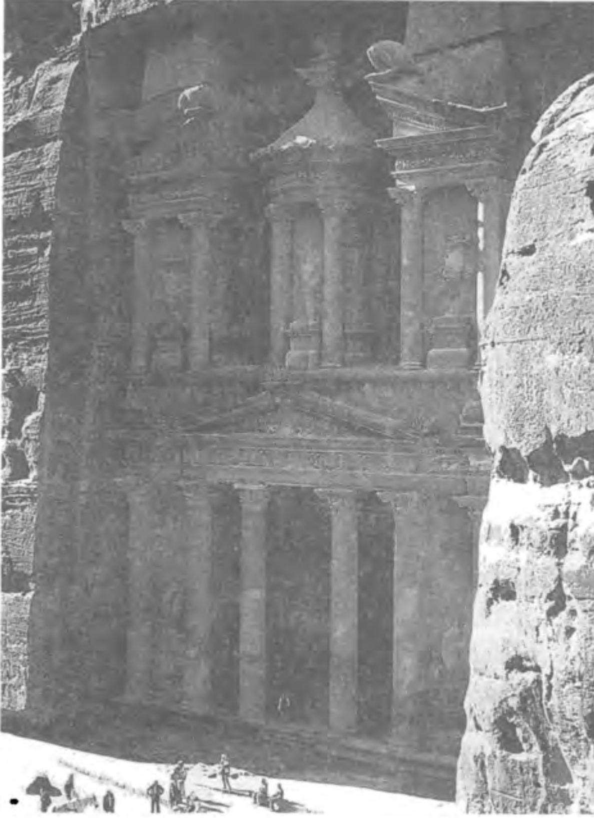
Bütün makul beklentiler, Ortadoğu'nun büyük ama marjinal bir kesiminde, Arap yarımadasıyla onun kuzey uzantısı Suriye çölünde (bun-

dan böyle "Arabistan" denecek bölgede) yaşayan Araplar tarafından boşa çıkarıldı. Bölgenin marjinal olmasının nedeni kuraklığıydı. Güney Arabistan, Umman ve bölgeye yayılmış, ama en önemlileri Orta ve Doğu Arabistan'da bulunan vahalarda tarıma elverişliydi; ancak diğer yerler yalnızca göçebe çobanlığa uygundu, çünkü develer çölün içlerinde yetişen bitkilerle yaşayabiliyor, çöl kıyılarında koyun ve keçi yetiştirilebiliyordu. Çoğunlukla yoksul, kısmen hareketli bir nüfusun yaşadığı bölge karmaşık toplumsal ve siyasi örgütlenmelere uygun değildi.

Güney Arabistanlı bir erkeğin mezar heykeli, MÖ 1. yüzyıl.



Ancak kimi istisnalar vardı. Antik dönemde, muhtemelen MÖ 500 yılından sonra Güney Arabistan'da birkaç krallık gelişmişti. Ne var ki Güney Arabistan'ın önce Habeşler, sonra Acemler olmak üzere yabancıların denetimine geçtiği MS 6. yüzyılda bu krallıklar artık yok olmuşlardı. Zaman zaman Kuzey Arabistan'da da küçük krallıklara rastlanmıştır. Petra'da (şimdiki Ürdün'de, MÖ 4. yüzyıl-MS 106) Nebatî krallığı ticaretle gelişmişti. Aynı şekilde ticaretle zenginleşen kervan kenti Palmira'daki krallık (şimdiki Suriye'de Tedmur) Kraliçe Zenobia'nın isyanından sonra MS 273 yılında Romalılar tarafından sona erdirilmişti. MS 6. yüzyılda Suriye çölüne egemen olan Gassani ve Lahmi krallara Bizanslılar ve Sasaniler askeri hizmetlerinden dolayı göz yumuyorlardı. Bizans ve Sasani imparatorluklarının uyruğu olan Araplar da vardı. Bunlardan biri orduda yükselerek, MS 244-49 yılları arasında Arap Philip adıyla Roma imparatoru olmuştu. Ama Arapların çoğu için devletsizlik normal bir durumdu.



Kuzey Arabistan'da zaman zaman küçük krallıklar ortaya çıkmıştı. Şimdiki Ürdün'de bulunan Petra'da MÖ 4. yüzyıl ile MS 106 yılları arasında kurulan Nebati krallığı ticarete dayanıyordu. Devletin zenginliği taşa oyulmuş görkemli tapınak ve mezarlardan anlaşılabilir. Resimdeki yapıt "Hazine" olarak bilinmektedir.

İster yerleşik, ister göçebe olsun bütün Araplar aynı atadan geldiğine inanılan birimler olan kabileler halinde örgütlenmişlerdi. Bir adamın hayatı akrabalarının korumasındaydı. Akrabalar güç durumda ona destek olmak, öldürülmesi ya da yaralanması halinde onun intikamını ya da tazminatını almakla yükümlüydüler. Bu, başka kişilerin ona zarar vermeden önce göz önüne almaları gereken bir durumdu. Onun da akrabaları için aynı şeyi yapması beklenirdi. Kadının hayatı da akrabalarınca korunurdu, ama ondan aynı



Necef'te Nessana'da yerleşmiş Araplar tümüyle Bizanslılaşmışlardı, ama adları etnik kökenlerini ele vermektedir. Bu Araplar Hıristiyandılar; bütün yazıt ve belgeleri Yunanca'dır. 6. yüzyıldan bu yazıtta Hıristiyan İbn Suud iki azizden koruma dilemektedir. Bu Araplar Latin kültürüne özeniyorlardı ve "Flavius el-Ubeyy" gibi adlar almışlardı. Nessana'da bulunan *Aeneid* için Latince-Yunanca sözlük, Vergilius'u orijinal dilinde okumaya çalıştıklarını da göstermektedir. İslam fetihlerinin başını bu Araplar çekseydi, geç antik uygarlığın hemen hemen eskisi gibi sürüp sürmeyeceği ilginç bir tartışma konusudur.

karşılık beklenmezdi; dolayısıyla kadın bağımlıydı. Çoğu kabilenin koruduğu, örneğin köleler, azatlılar, zanaatkârlar ve çoğunlukla Arabistan dışından gelen ve korunmak için başkalarına bağımlı olduklarından, etnik kökenleri ne olursa olsun Arap sayılmayan gezgin tacirler gibi kabile dışı kişiler de bulunurdu.

Kabileler kendilerini ve onlara bağımlı kişileri koruma becerilerinden büyük gurur duyarlardı. Şiirlerinde sürekli güçleriyle övünür, böylece bir yandan kendilerini tatmin ederken, bir yandan da olası saldırganları uyarırlardı. Kendi kabilesinden olmayan kişilere, develerini alarak, kadınlarını kaçırarak, erkeklerini öldürerek ya da korunmasız kölelerinin burunlarını keserek üstün çıkma becerisi de çok takdir edilirdi. Boyunduruk altında olmak yüz kızartıcı bir şeydi. Bir şair, "Bir halkın başına gelebilecek ve düzeltilemeyecek en kötü şey, boyun eğmektir" diyordu. Bir diğeriyse şöyle bir sataşma yapıyordu: "Ukllar Taymların kölesidirler; Taymların kendileri de köledirler; biri onlara 'şu yalaktan uzaklaş' dediğinde, uzaklaşırlar." Haklarını savunmak yerine itaat eden kişiler ister köle, ister kabile toplumunun zayıf fertleri, isterse devletlerin sivil uyrukları olsunlar, "köle" diye küçümsenirlerdi.

Arap devecilerden ilk kez Eski Ahit'te, yaklaşık MÖ 1000 yılında söz edilir; MÖ 8. yüz-

yıldan sonraki Asur kayıtlarında Arap adıyla geçerler; bunu izleyen dönemlerdeyse onlara değişik adlar altında düzenli değinmeler vardır. Bütün bu kayıtlarda bu kişiler aşağı yukarı aynı biçimde, çapulcular olarak betimlenirler. İncil'de MÖ 1000 yılı dolayında onlar için şöyle denir: "Ve İsrael (halkı) ekin ektikten sonra, Midianitler geldiler ... ve toprağın ürününü yok ettiler ... sürüleri ve çadırlarıyla geldiler ve çekirgeler kadar çok geldiler, çünkü hem onlar hem de develeri sayılmayacak kadar çoktu." Bir Romalı komutan bundan yaklaşık 1350 yıl sonra şunları söylüyordu: "Ne dost ne de düşman olarak hoşlandığımız Sarakenler ... tıpkı yükseklerden bir av gördükleri zaman hızla dalıp onu kapan ve kaçan yırtıcı çaylaklar gibi, kısa bir sürede bulabildikleri her şeyi yakıp yıktılar." Kralları yoktu. II. Sargon (MÖ 722-705) "çölde yaşayan bu uzak Araplar ne yönetici bilirler ne memur..." diyor, Romalı komutan da, "Bunların tümü eşit rütbeli, yarı çıplak savaşçılardır ... hızlı atları ve ince develeri sayesinde geniş bir alana ulaşabilirler" diye ekliyordu. Araplar da Müslüman fetihlerinden sonra derlenen kabile şiirlerinde, kendilerini benzer biçimde tanımlıyorlardı: "Esir aldığımız kadınları develerimizin terkilerine atıp, yüklü develerle döndük eve" diye övünür bir şair; "bizim şehitlerimizin sayısına eşit sayıda onlardan öldürdük, yanımızda sayısız zincirlenmiş tutsak getirdik" der bir diğeri; her ikisi de başka kabilelere yapılan saldırılardan söz etmektedirler. Bir diğer şair, imparatorluk uyruklarına yönelik akınlardan söz ederken, "Himasiler namuslarını savunmuyorlar, onlar birisi onu köleleştirirken sabırla buna tahammül eden Bereketli Hilal'in [Suriye, Lübnan ve İsrail'in Akdeniz kıyılarından Basra Körfezi'ne kadar uzanan verimli topraklar] yerlilerinden biri gibi davranıyorlar" diyordu. Araplar hiç de yeni bir dünya dininin taşıyıcısı olacak kimselere benzemiyorlardı.

Aslında, bütün savaşkanlıklarına ve hareketliliklerine rağmen, dünyayı fethedecek kişilere de benzemiyorlardı; çünkü hem sayıları azdı, hem de büyük çaplı siyasi örgütlenmeleri oluşturup yaşatmaya yatkın görünmüyorlardı. Bizanslılar ve Acemler için onlar, geçmişteki siyasi örgütlülükleri ve fetihleri iyi bilinen Hunlar, Türkler, Avarlar ve diğer Orta Asya kabileleri gibi ürkütücü değillerdi. Araplar yalnızca akıncıydılar: 7. yüzyıla gelindiğinde neredeyse 1600 yıldır Arabistan'da yaşamışlar ve hiçbir önemli fetih-

te bulunmamışlardı; dolayısıyla bundan sonra da bulunmayacaklarını varsaymak yanlış olmayacaktı.

Ancak 630'lu yıllarda birdenbire, Allah'ın kendilerine gerçeği açıkladığını iddia ederek, eşgüdümlü biçimde Bizans ve Sasani imparatorluklarını işgal etmeye başladılar ve Bizans İmparatorluğu'na ciddi darbeler indirirken, Sasani İmparatorluğu'nu tümüyle yok ettiler. Onların bu yeni inançları ayakları üzerinde kalabilmenin ötesinde yaygınlaştı ve hızla yeni kurumlar, yeni düşünce biçimleri ve hayat tarzları, kısaca yeni bir uygarlık yarattı. MS 800 dolayında toz duman temizlendiği vakit, Ortadoğu artık tanınmayacak biçimde değişmişti.

İslamın Doğuşu

Peygamber

Bütün bu gelişmeleri başlatan bir peygamberdi. Öyküsü şöyle anlatılır: Hz. Muhammed 570 yılı dolayında Batı Arabistan'da Kureyş kabilesinin yaşadığı ve bir hac merkezi olduğu söylenen (bu kutsal yer Kâbe'ydi) ticaret kenti Mekke'de doğdu. Altı yaşında yetim kaldı ve dedesiyle amcası tarafından büyütüldü. Daha sonra ticarete başladı ve yanında çalıştığı dul kadın Hatice ile evlendi. Hatice'den birkaç çocuğu oldu. Kırk yaşında bütün yaşamını değiştiren bir tecrübe yaşadı. İbadet için gittiği bir mağarada (bir iddiaya göre) bir hayalet karşısına çıkarak ona "Muhammed, sen Allah'ın elçisisin" dedi. Hz. Muhammed korkuya kapılıp kendini dağdan atmayı düşünürken, hayalet kendini tanıttı: "Muhammed, ben Cebrail'im, sen de Allah'ın elçisisin. Oku!" Hz. Muhammed çaresizlik içinde, "Neyi okuyayım?" diye sorunca, Cebrail onu nefessiz kalıncaya dek sıktı ve daha sonra Kuran'ın 96. suresi olacak âyetleri okumaya başlamasını buyurdu. Hz. Muhammed önce çıldırdığını sandı, ama çok geçmeden bunun ilahi bir görüntü olduğuna inandı. Cebrail o günden sonra ölünceye kadar Hz. Muhammed'e düzenli olarak Kuran sureleri indirdi.

Hz. Muhammed bunları önce dost ve akrabalarına, sonra daha geniş kesimlere aktarmaya başladı; kendisine inananlar oldu, ama tek tanrılı mesajı, putperest Mekkelilerin çoğunu ona düşman etti. Putperestler ona inananlara hayatı öylesine güçleştirdiler ki, Hz. Muhammed yandaşlarından bazıla-

rını Habeşistan'a gönderdi ve Arabistan'da kendi toplumlarını oluşturabilecekleri bir yer aramaya başladı. Sonunda Mekke'nin yaklaşık 200 mil kuzeyinde, aralarında eskiden beri büyük düşmanlıklar süren Yahudilerin ve Arapların yaşadığı bir tarımsal yerleşim olan Yesrib'ten gelen bazı Araplarla tanıştı. Yahudi komşularından tek tanrılılığa aşina olan bu Araplar Hz. Muhammed'in söylediklerini anlaşılır buldular ve bu vahaya düzen getirebileceği umuduyla onu Yesrib'e davet ettiler. Uzun pazarlıklardan sonra Hz. Muhammed ve ona inananlar, daha sonra Müslüman takviminin başlangıcı olan 622 yılında Mekke'yi terk ettiler. Yesrib de "Peygamber'in kenti" anlamına gelen Medine olarak bilinmeye başlandı.

Hicret, Müslümanlara kendi toplumsal örgütlenmelerini sağladığı için bir dönüm noktası oldu. Mekke'deyken putperestlerle aynı kurallara



tabi olarak ve aynı kabilelerin üyeleri olarak yaşamışlardı, ama göçten kısa bir müddet sonra hazırladığı bir belgede Hz. Muhammed artık onların "diğer insanlardan ayrı bir topluluk" olduğunu belirtti. "Medine Sözleşmesi" diye bilinen bu belgeyle, yeni toplumun (*ümmet*) bileşenleri ve onlarla yabancılar arasındaki ilişkiler hakkında kurallar belirledi ve "Üzerinde anlaşamadığınız her konu Allah'a ve Muhammed'e havale edilecektir" diye buyurdu. Diğer bir ifadeyle, son karar verici rolünü üstlendi. Devlet olmayan bir ortamda doğan İslam, müminleri yalnızca ibadet birliğinde örgütlemekle yetinemezdi, aynı zamanda onları koruması da gerekti. Ümmetin hem cemaat, hem de devlet olması gerekiyordu; Hz. Muhammed de Medine'de bir devletin embriyonunu oluşturdu.

Bunu izleyen yıllar, bir yandan toplumun güçlendirilmesi, bir yandan da iç ve dış düşmanlara karşı şiddet eylemleriyle geçti. İç düşmanlar çoğunlukla Yahudilerdi. Başlangıçta Hz. Muhammed'in Medine Yahudileriyle yakın ilişkileri vardı. Müslümanlar, Yahudilerin kutsal merkezi olan Kudüs yönünde namaz kılıyorlardı ve Medine Sözleşmesi'ne göre Yahudiler müminler "ile birlikte" ya da onların "yanı sıra" bir ümmet oluşturuyorlardı; gerektiğinde onların da müminlerle birlikte savaşmaları bekleniyordu. Söylendiğine göre hicretin ikinci yılında Hz. Muhammed Mekke'yi kıble yaparak ve İslamın kendi kutsal merkezini oluşturarak Yahudilerle arasını bozdu. Ama Mekke putperestlerin elindeydi ve bu nedenle fethedilmesi gerekiyordu. Hz. Muhammed bir yandan fetih için çalışırken, öte yandan da Yahudileri kentten sürmeye başladı. 624 yılında Mekkelilere karşı Bedr'de ilk zaferini kazandığında, bir Yahudi kabilesini sürdü. Hz. Muhammed 625 yılında Uhud'da Mekkelilere yenildiğinde, bir diğer Yahudi kabilesini sürdü. Mekkeliler 627 yılında Medine'ye saldırdıklarında da son Yahudi kabilesini yok etti, erkeklerini öldürdü, kadın ve çocuklarını köle aldı. Müslümanlar artık Mekke için hazırdılar. Mekkeliler, göründüğü kadarıyla Hz. Muhammed'e başarıyla direndiler, ama 628 yılında bir ateşkes anlaşmasını kabul ettiler ve 630'da gönüllü olarak teslim oldular. Hz. Muhammed bundan sonra Kâbe'yi putperestlerden arındırdı ve tek tanrılı dinin kutsal yeri haline getirdi ya da Müslümanların görüşüne göre, asıl konumuna kavuşturdu: Onlara göre Kâbe aslında

ilk tek tanrılı peygamber olarak saydıkları İbrahim ve Arapların atası kabul ettikleri oğlu İsmail tarafından kurulmuştu. Öte yandan, Medine siyasi merkez olmayı sürdürdü.

Askeri faaliyetler yalnızca Mekkelilerle sınırlı kalmadı. Mekke'nin teslim olmasından önce ve sonra sayısız küçük sefer düzenlendi ve kimi önemli fetihlerde bulunuldu. Hz. Muhammed 632 yılında Medine'de öldüğünde, Arap kabilelerin çoğu onun ümmetine katılmışlardı. Ayrıca 629 yılında Bizans'ın elindeki Suriye'ye askeri birlikler göndermiş, 630'da kendisi bir sefere çıkmış, ancak Tebuk'tan sonra ilerlememişti. Öldüğünde yeni bir sefer planlamaktaydı. En azından geleneksel anlatı böyledir.

Fetihler

Öyküye göre Hz. Muhammed'in ölümü toplumu lidersiz bırakmıştı. Yaşayan bir oğlu yoktu, yerine birisini bırakmamış, hatta ardından ne gibi bir liderlik biçimi (kral, imam, hâkim, bir uzlaşma hükümeti vb) olmasını istediğini belirtmemişti. Müslümanlar krallığı değil monarşiyi tercih ettiler ve Hz. Muhammed'le birlikte Medine'ye göç eden Kureyş kabilesinden Ebubekir'i onun (Allah'ın elçisinin) "ardıl"ı ya da (Allah'ın) "vekil"i anlamına gelen "halife" unvanıyla topluma imam seçtiler.

Ebubekir'in (yön. 632-634) yönetime geldikten sonra ilk yaptığı şey, Peygamber'in planladığı gibi Bizans Suriye'sine bir sefer düzenlemek oldu. Bu cesurca bir adımdı, çünkü Hz. Muhammed'in yönetim biçimi dağılmaya başlıyordu; o öldüğünde birçok kabile ümmet üyeliklerinin sona erdiğini düşünmüş, kimileriyse bu yönetimi kendi peygamberlerini çıkararak reddetmişlerdi. Bu peygamberlerin en önemlisi şimdiki Riyad'ın güneyindeki vahalarda yaşayan Hanifeler arasında faaliyet gösteren Müseylime idi. Ama Ebubekir bu ayaklanmaları başarıyla bastırdı, Medine'nin Arabistan üzerindeki denetimini yaygınlaştırdı ve güçlendirdi. Irak'ta çöl kıyısında yaşayan bir kabilenin reisi bu gelişmeleri duydu ve Medinelilere katıldı. 633 yılında Irak'a gönderilen Müslüman komutan Halid bin Velid bu kabile reisiyle birlikte akınlar düzenledi ve Hira kentini teslim olmaya zorladı. Böylece sayıları az, örgütlenmeleri zayıf olan Müslümanlar her iki süper gücün sınırlarında düşmanca eylemlere girişmiş oluyorlardı.

Eğer bu süper güçler kısa süre önce birbiriyle savaşıyor olmasalardı ve karşıtlarını tanısalardı, belki de Müslümanları ezebilirlerdi. Hz. Muhammed 629'da ilk kez Suriye'ye birlik gönderdiğinde, Sasaniler daha yeni Suriye'den askerlerini çekmeyi kabul etmişler, böylece Bizans on beş yıl aradan sonra yeniden burada denetimi ele geçirmişti. Gene de Hz. Muhammed'in birlikleri yenildiler. Sasaniler 634'te de Arapları yendiler; ama Arap akınları Bizanslılar ve Sasaniler için iyi bilinen bir bela olduğundan, kırmızı alarma gerek duyulmadı ve onların amaçlı biçimde geri dönüşü her ikisini de hazırlıksız yakaladı. 634 yılında Halid bin Velid'in ordusunu Suriye çölünden geçirip Bizans tarafındaki Araplarla birleştirmesi, Arapların hareketliliğinin eşgüdüm sağlayabildiklerinde ne derece yıkıcı olduğunun ünlü bir örneğidir. Bu tarihten sonra, 634'te Ecnedeyn ve 637'de Yermuk'taki belirleyici savaşlarla Suriye sistematik olarak Bizans'tan koparıldı.

Bu arada Medine'deki yönetim 637 yılında Irak'a gönderilmek üzere yeni bir ordu topladı. Bu ordu Kadisiye'de Sasanileri yenilgiye uğratarak Irak'tan sürüp çıkardı. Sasanilerin başkenti Ktesifon (Medayin) Irak'ta olduğundan, İranlılar böylece Arapların çok beklenmedik bir biçimde ele geçirdikleri yönetim merkezlerini yitirmiş oldular. Yezdigerd yeni bir ordu toplamayı başardı ve 642 yılında Zagros dağlarındaki Nihavend'te Müslümanlarla savaşa girişti, ama yenildi. Bundan sonra Müslümanların karşısında yalnızca İran içindeki ilerleyişlerini önlemeye yetersiz, dağınık direniş hareketleri kaldı.

Araplar Suriye'deki başarılarını yaklaşık 639-641 yılları arasında Cezire'yi (şimdiki Suriye ve Irak'ın kuzey kesimleri) işgal ederek sürdürdüler. 642 yılında Mısır'ı da fethettiler. Batıda Kuzey Afrika, doğuda ise Horasan'a ilerledikleri sırada 656 yılında çıkan iç savaş, askeri girişimlerini kesintiye uğrattı. Ama yalnızca yirmi yıl içinde süper güçleri devirmişlerdi.

Yorum

Bütün bunlardan ne anlam çıkarabiliriz? Hz. Muhammed'in tarihin gidişini değiştiren biri olduğu açıktır, ama bunu nasıl yapabilmişti? Ne yazık ki İslam geleneğinde onun hakkında söylenenlerin ne kadarının gerçek olduğunu bilmiyoruz. 800 yılından önceki başlıca edebi İslami kaynak,

genellikle Hz. Muhammed'in kendi ifadelerinin bir derlemesi olarak kabul edilen Kuran'dır. Ama Kuran bize Hz. Muhammed'den çok Musa, İbrahim ve diğer peygamberler hakkında bilgi vermektedir. Dönemin olaylarına ilişkin anıştırmaları ise, daha sonraki hadisler olmadan anlamak olanaksızdır. Öte yandan bunların anlamını bildiğini iddia eden bu hadisler, ancak 800 yılından başlamaktadır. Peygamber'in özgeçmişi, büyükbabası Muhammed'in ölümünden sonra Irak'ta esir alınan bir Hıristiyan olan İbn İshak'ın (öl. 767) bir yapıtının İbn Hişam (öl. 833) tarafından yapılan edisyonudur. Ancak tutsaklıktan kaçan Hıristiyanlar daha 630'larda İslam hakkında yazmaya başlamışlardı. Gerek bu yazılar, gerekse diğer kanıtlar İbn İshak'ın bize Hz. Muhammed'in kendi döneminden çok, hicretten yaklaşık dört kuşak sonra nasıl algılandığını aktardığı izlenimini vermektedir.

Özellikle de İslam dini İslami geleneğin kabul ettiğinden daha uzun bir süre Yahudiliğe yakın kalmış olabilir. Kudüs'ün yerine Mekke'nin kutsal merkez olması, söylendiği gibi Hz. Muhammed tarafından değil, onun ölümünden sonra gerçekleştirilmiş bir girişim olabilir. Aynı şekilde Mekkelilerle yapılan çok düzenli savaş dizisi ve Yahudilerin ortadan kaldırılmasından sonra Mekke'nin teslim olması da, doktriner bir yeniden yazıma benzemektedir. Eğer Hz. Muhammed'in zamanında başlıca kutsal yer hâlâ Kudüs ise, Peygamber Mekke'den çok Kudüs'ü alma kararlılığında olacaktı. (Mekke'nin fethini de ayrıca önemli saymış olabilir.) Klasik bakış açısından Mekke'nin fethi Peygamber'in kariyerinin doruk noktasıydı; daha sonraki büyük fetihler şu ya da bu ölçüde rastlantısaldılar. Ama eğer Peygamber aslında Filistin'in fethini vaaz ettiyse, ilk Müslümanların (geniş anlamda Filistin'i de içeren) Suriye'yi ele geçirmekteki kararlılıkları daha iyi anlaşılabilir.

Her durumda, Hz. Muhammed (baba-oğul-kutsal ruh üçlüsünden farklı olarak) Yahudilerin tavizsiz tek tanrılılığını savundu ve bunu halkının geleneksel inancı olarak sundu. Bu noktada herkes görüş birliğindedir. Onun tek tanrılılığı kabilesel ayrımları aşarak, Arapları aynı Tanrı'ya inanan, aynı hukuka uyan, aynı cihatta savaşan tek bir toplumda birleşmeye çağırdı. Kökü eskiye giden bir halk olarak Arapların kabile toplumlarında çoğunlukla görülmeyen bir kültürel homojenlikleri vardı. Hz. Muham-

med'in tek tanrılılığı onların gizli birliğine dini bir ifade kazandırırken, aynı zamanda Araplara siyasi bir örgütlenme ve ortak bir hedef sağladı. Onun vaazları bir ümmet yarattı.

Araplar neden onun sözlerini benimsemişlerdi? Belki de tek tanrılılık adı altında birleşmeye her zaman eğilimliydiler ve yalnızca bir dürtü olarak Hz. Muhammed'e gerek duymuşlardı. Daha büyük olasılıkla ise, Hz. Muhammed'in sözlerini benimsemeleri süper güçlerin baskısının artmasının bir sonucuydu. Gerek Bizans'ın gerekse Sasanilerin Hindistan ile ticaretinde gemiler Arabistan sahillerinden seyrettiklerinden, her iki süper güç de bu bölgeleri denetim altında tutmak istiyordu. Bizanslılar çoğu kez bu kabileleri Habeş ve Gassani müşterileri aracılığıyla dolaylı olarak, Sasaniler ise Arabistan'ın önceleri doğusunu, giderek güney ve orta kesimlerini doğrudan kontrol ediyorlardı. İki süper gücün baskıları siyasi bir tepki olasılığını yaratmıştı. Ancak bir din adamının yarımadanın tam anlamıyla patlamasına neden olması, hiç beklenmedik bir gelişmeydi.

Fetih Toplumu

Müslümanlar için fetih şaşırtıcı ve keyifli bir deneyimdi. Bir şair şaşkınlık içinde şöyle diyordu: "Bakın ey insanlar, İran'ın nasıl mahvolduğunu, halkının nasıl aşağılandığını görmüyor musunuz? Sanki krallıkları bir rüyaymış gibi, şimdi sizin koyunlarınızı otlatan köleler haline geldiler." Daha geç bir tarihte bir yazar zaferleriyle övünerek şunları yazıyordu: "Biz ... yalınayak, başı çıplak, donanımsız, ordusuz, silahsız ve tedariksiz... Onunla birlikte, en büyük krallıklara, en kudretli, en güçlü, en yoğun nüfusa sahip, diğer ulusları ezmekte en becerikli uluslara, İran ve Bizans'a karşı yürüdük... Allah onlara karşı bizi muzaffer kıldı, onların ülkelerini almamıza, onların topraklarına, evlerine, mülklerine yerleşmemize izin verdi, yoksa bizim imandan başka ne gücümüz, ne kudretimiz vardı." Kuşkusuz, onların kurbanları için bu deneyim aynı derece keyifli değildi: "Araplar zenginleşip kalabalıklaştılar, Bizans'tan aldıkları ve yağmalamalarına izin verilen topraklara yayıldılar... Hıristiyanlar umutsuzluğa düştüler; bazıları, 'Neden Tanrı buna izin verdi' diye soruyorlardı." Hıristiyanların bu soruya yanıtı Tanrı'nın Hıristiyanları günahları için cezalandırdığıydı; ama

Müslümanlar Allah'ın İslam gerçek din olduğu için kendilerine yardım ettiği görüşündeydiler. Bu öylesine açık bir çıkarsamaydı ki, Hıristiyanlar bile buna karşı çıkmakta zorlanıyorlardı.

İlk İç Savaş (656-661)

Ama bu büyük ve ani kazanımlar sorunlar yarattı. Öncelikle, elde edilenler nasıl dağıtılacaktı? Müslüman devletinin yaşayabilmesi için merkezi hükümetin yeni kazanılan kaynaklar üzerinde sıkı bir denetim kurması gerekiyordu. İkinci halife Ömer (yön. 634-644), fetihle elde edilen toprakların fatihler arasında dağıtılması yerine devlet mülkiyetine geçmesi doğrultusunda bir karar çıkartmayı başardı. Fatihlere silahlı ordu merkezlerinde (bunlar giderek garnizon kentleri oldular) kalmaları buyruldu; burada fethedilen topraklardan elde edilen gelirler, hükümet tarafından askerlik hizmetine karşılık bir maaş olarak dağıtılacaktı. Bu, öngörülü bir yaklaşımdı: Eğer böyle bir karar alınmasaydı, Araplar yendikleri halklar arasına toprak beyi ya da çiftçi olarak dağılacak ve kısa sürede onlarca özümseneceklerdi. Öte yandan böylece kabile üyeleri devlete bağımlı hale gelmişlerdi ve çok geçmeden hükümetin bütçeyi dağıtma biçiminden yakınmaya başladılar. Bunu izleyen yüzyıl boyunca hükümete sürekli olarak fey'in (fethedilen topraklardan gelen gelirler) adaletsiz ve haksız dağıtıldığı suçlamaları yöneltildi.

Güçlü kabile reisleriyle varlıklı Mekkelilerin Müslümanlığı kabul etmeleri, ilk dönemlerde Hz. Muhammed'e katılarak liderliğe yükselen çoğunlukla alt sınıflardan kişilerin konumunu zayıflattı. Bu durum kaynaklara ilişkin tartışmaları daha da kızıştırdı. Öte yandan garnizon kentlerindeki kaynaklardan pay kavgasına, söz konusu reislerin kabile üyeleri de katıldılar. Irak ile Mısır'a yerleşmiş olan eski savaşçılar bir yanda hükümetin tepkisiz tutumu, öte yanda bu yeni gelenler arasında kalınca, Medine'ye gidip üçüncü halife Osman'a (yön. 644-656) şikâyette bulundular. İstedikleri gibi bir yanıt alamayınca da Osman'ı öldürerek ilk iç savaşın yolunu açtılar.

Osman'ın ölümü Medine'nin Müslüman topraklarının başkenti kalamayacağını gösterdi. Arapların insan gücü ve mali gelirleri şimdi Mısır, Suriye ve Irak'ta yoğunlaşmıştı ve çatışan üç tarafın da merkezleri Arabis-

Peygamberin torunu Hüseyin 680'de Emevi egemenliğine karşı Mekke'den hareket etti. Sayıları 100'ü aşmayan yandaşı ona eşlik ediyordu. Grup, Kerbela'da Yezid'in askerleri tarafından kuşatıldı. Hüseyin, Şemr adlı bir asker tarafından öldürüldü. Şii Müslümanların en büyük dini töreni her yıl muharrem ayının 10'unda (aşure günü) Hüseyin'in şehit düşmesinin anılmasıdır. Tebrizli Seyyid Hüseyin'in 20. yy başlarında yaptığı resimde Kerbela olayı yansıtılmaktadır. İmam Hüseyin ortada, at üstündeki kişidir.

tan dışındaydı. Peygamber'in amcasının oğlu ve damadı olan Ali'nin merkezi Irak'taki iki garnizon kentinden biri olan Kûfe'de, Peygamber'in son eşi Ayşe tarafından desteklenen ve ilk Müslümanlardan olan Talha ile ez-Zübeyr'in merkezleri Irak'taki ikinci garnizon kenti Basra'daydı; Osman ile aynı Emevi ailesinden gelen ve Müslümanlığı daha geç benimseyen Muaviye ise Suriye valisiydi. (Mısır'dan aday çıkmamıştı.) Ali hızla Talha ve ez-Zübeyr'i saf dışı ettikten sonra, 657 yılında Siffin'de Muaviye ile savaştı. Suriyeliler bu savaşı kazandıklarını iddia ettiler, ama Iraklılara göre bir arabulucu bulmayı teklif ettikleri sırada zaten yenilmek üzereydiler. Her durumda kavga, Ali 661'de Hariciler ("dışarı çıkan-



lar" [cihat amacıyla]) tarafından öldürülünceye kadar sürdü. Hariciler daha önce Ali'nin yandaşlarıydı ve onu arabuluculuk çağrısını kabul ettiğinde terk ettikleri söylenir. Muaviye aynı yıl tüm toplum tarafından halife olarak tanındı. Böylece başkent Suriye'ye (Şam'a) taşındı.

Müslümanlar birbirleriyle savaşırken Bizans ya da İranlılar topraklarını geri almak için ciddi bir çabada bulunmadılar. İkinci ve üçüncü iç savaşta da aynı şey oldu. Bu açıdan bakıldığında, Müslümanlar kendileri için ölümcül olabilecek iç çatışmalardan hiç yara almadan çıkmışlardı. Ama özellikle birincisi olmak üzere iç savaşlar Müslümanların kendilerinde ciddi bir etki yarattı: Tüm belli başlı İslam mezheplerinin kendilerini tanımlamalarında ilk iç savaşa karşı tutum önemli bir yer tutmaktadır.

Erken Emevi Dönemi (661-683)

Muaviye (yön. 661-680) fatihler için yeni bir siyasi örgütlenme oluşturmak zorundaydı. Yenik halklara vergi ödeme karşılığında yarıözerk *zimmi*'ler (Müslüman koruması altındaki Müslüman olmayanlar) halinde yaşama izni verilmişti. Bunları yönetmek kolay oldu ama kabileleri yönetmek daha farklı bir konuydu.

Araplar bir süre Bizans ve Sasani tipinde sikke basmayı sürdürdüler. Soldaki sikkenin ön yüzünde II. Hüsrev'in (590-628) resmi, arkasında bir Zerdüşt ateş tapınağı ve bekçileri bulunmaktadır; sikke, Pehlevice "1. Yezid yılı" (muhtemelen I. Yezid, 680-683) diye tarihlenmemiş olsa, bir Sasani parası sanılabilir. Ancak halife Abdülmelik (685-703) paraların yeniden tasarlanması için denemelere girişti ve sağda gösterilen klasik çözüme ulaştı. Bu sikkede resim yoktur. Pehlevice ya da Yunanca değil, Arapça olan yazıda açık bir İslami mesaj verilmektedir: Allah'tan başka Tanrı yoktur, onun Resulü Muhammed'dir; "O, müşrikler hoşlanmasalar da (kendi) dinini bütün dinlere üstün kılmak için Resulünü hidayet ve hak dini ile gönderendir." (Kuran, 9:33). Müslümanlar böylece fetihlerden sonraki elli yıl içinde değiş tokuş ortamını yeniden biçimlendirmişlerdi.



Çözüm bir yandan kabilelerin savaşçı gücünden yararlanmak, öte yandan da dolaylı bir yönetim biçimiyle onları siyaset dışında tutmaktı. Muaviye egemenliği altındaki toprakları birkaç büyük eyalete böldü ve kendi akrabalarını bunlara vali atadı. Sayıları çok az olan ve halife ailesiyle yakın bağları bulunan bu valiler, kabile düşmanlıklarının üstündeydiler. Vergilerin tarhı ve toplanması için görevli kıldıkları yerli halktan kâtipler aynı zamanda merkezi ve eyalet bürokrasilerini yürütüyor, böylece kabile üyeleri mali idarenin dışında tutuluyordu. Kabile üyeleri arasında yasa ve düzenin korunması ise bu kabilelerin reislerinin işiydi. Savaşta onlara komutanlık eden reisler, barış zamanında da onlardan sorumluydular ve onlar bir hata işlediklerinde, reisleri cezalandırılıyordu. Reisler kabile üyeleriyle devlet arasındaki aracılık görevleri için bol bol ödüllendiriliyorlardı; ama doğrudan siyasi yetki ancak bir reis hanesinin elinde tutuluyordu: Muaviye, Suriye'deki başlıca birlik olan Kudaa'nın önde gelen kabilesi Kalb'in reisinin kızıyla evlenerek bu kabileyle bir ittifak oluşturmuş ve aileye Suriye yönetiminde önemli bir yer vermişti. Gücünün kaynağı bu kabile ve onlar aracılığıyla da Kudaa idi. Dolaylı yönetim sistemi bütün Müslüman topraklarında öylesine iyi işledi ki, iç savaş bittikten sonra Kudaa'yı Suriye dışında kullanmasına hiç gerek olmadı.

Muaviye hayatının son yıllarında oğlu Yezid'i (yön. 680-683) kendine ardıl atadı. Bu davranışı yoğun hoşnutsuzluk yarattı, çünkü halifeliğin seçimle gelinen bir konum olduğu düşünülü-

Karşı sayfada:
692'de tamamlanan Kudüs'teki Mescid-i Aksa İslam tarihinin ilk büyük anıtıdır. Halife Abdülmelik tarafından yaptırılan cami Kudüs'teki Yahudi tapınağının üstüne inşa edilmiştir; böylece artık Museviliğin yerini İslamın aldığını ilan eder gibidir. Cami yazıtlarında Hıristiyanlıkla da polemiğe girilmiştir. Camide bir kayanın (küçük resim) çevresinde sekizgen biçimli iki gezinti yeri bulunmaktadır. Kayanın, Hz. Muhammed'in gece yolculuğunda gökyüzüne yükseldiği nokta olduğu söylenmesine rağmen, Abdülmelik zamanında İbrahim Peygamber'le ilişkilendirilmiş olması olasıdır. Kimi kaynaklar Abdülmelik'in Mescid-i Aksa'nın hac merkezi olarak Kâbe'nin yerini almasını amaçladığını yazarlar, ancak modern araştırmacılar bunu çoğunlukla inandırıcı bulmamaktadırlar.

Batı Asya'ya egemen olan Arap fatihler bölgedeki sanat tarzlarından istediklerini seçebilirlerdi. Emevi prenslerinin Suriye çöllerinde yaptırdıkları saraylarda Bizans ve İran sanatı bir araya gelmişti. Hirbetü'l-mefcer'deki bu heykelde halife (muhtemelen II. el-Velid, 743-44) bir Sasani hükümdarı olarak betimlenmiştir. Şam Ulu Camii'nin mozaikleri Bizans formlarının benimsenmesine bir örnektir. Arapların farklı kültürel öğeleri birleştirme becerisi, İslam uygarlığının oluşumunda önemli rol oynamıştır.



yordu. Bu seçim ilk iki halifede gayri resmi, üçüncü halife Osman'ın durumundaysa bir şura tarafından resmi olarak yapılmıştı; ama önemli olan kimsenin bunu tekeline almamasıydı. Seçim sistemi Medine'de işlemişti, oysa seçim işleri çok aksatabilirdi. Halifenin ölümünde iktidarın otomatik olarak aktarıldığı soydan geçme sisteminin benimsenmesi kaçınılmazdı.

Bu durum, fetih sonrası gelişmelerin ne denli sancılı olduğunu sergilemektedir. Fetihlere çok değer verildiği, kabilelerin tüm olası sorunları çözebileceklerine inandıkları düşünülebilir. Gerçekte ise fetihler zenginlik, toplumsal ve siyasi ayrışmaları ve emperyal bir devlet biçimi getirerek, toplumun değer verdikleri tüm özelliklerini kesinlikle yok ettiler. Kabileler Osman zamanında fethedilen toprakların devletin mülkiyetine geçmesine izin verdiklerinde, farkında olmadan özgürlüklerinden de vazgeçmişlerdi. Şimdi babadan oğula geçen bir halifeliği kabul etmek zorundaydılar. Bir yüzyıl içinde, tıpkı çok aşağı gördükleri Bizans ve Sasani imparatorluklarının uyrukları gibi onlar da siyasetten tümüyle dışlanmışlardı ve buna karşı seslerini yükselttiler. Emevilerin "Allah'ın hizmetkârlarını köleleştirdikleri, Allah'ın mülkünü zenginlerin sırayla el koyacakları bir şeye dönüştürdükleri ve Allah'ın dinini bir yolsuzluk aracı yaptıkları" iddiasıyla, Muaviye'yi ve ardıllarını halifeliği İran ve Bizans'a benzer bir krallığa çevirmekle suçladılar. Bununla kalmayıp ayaklandılar da. Allah'ın Hz. Muhammed'i izledikleri için Araplara ihsan et-

tiği tüm güç ve zenginliğin İslama geç ve istemeye istemeye gelen bir ailenin denetiminde olması öfkeyi daha da artırıyordu. Pek çok kişi Emevilerin yerine, örneğin Ali'nin çocukları gibi diğer kişilerin getirilmesiyle durumun düzeleceğini düşünüyordu. Oysa Emeviler döneminde yapılan değişiklikler onların kişiliklerinden değil, fetihlerden kaynaklanıyorlardı.

Emeviler son derece başarılı bir hanedandı. Bir yüzyıl boyunca Müslümanların siyasi birliğini korudular, İslam uygarlığının doğuşuna yardım ettiler ve İslamın sınırlarını büyük ölçüde genişlettiler. İç savaş bittikten sonra Muaviye Kuzey Afrika'daki savaşı sürdürdü. 711 yılına gelindiğinde Araplar İspanya'yı fethetmişlerdi. Fransa'ya doğru yürüyüşlerini sürdürdüler ve ancak 732'de Poitiers'de durdurulabildiler. Emeviler Hindistan'da ve özellikle Orta Asya'da da fetihler yaptılar. Müslümanlar Orta Asya'da 751 yılında –bu hanedanın devrilmesinden kısa süre sonra– Talas'ta karşı karşıya gel-



Emevilerin çöl sarayı Hirbetü'l-mefcer'dan alçı büstler. Klasik İslam hukuku insan ve hayvan figürlerine olumsuz bakar. Bu tutumun oldukça eskiye dayandığı sanılmaktadır, çünkü Mescid-i Aksa'da ve Şam Ulu Camii'nde bu tür tasvirlerden özellikle kaçınılmıştır. Daha önce görüldüğü gibi, yeni sikkelerde de resim bulunmuyordu. Ancak, figürlerin yalnızca dini bağlamda kınandığı anlaşılmaktadır, çünkü Emevi dönemindeki laik sanatta böyle kısıtlamalar yoktur. Klasik tabu din dışı sanatı da etkilemiş, ama hayvan ve insan figürleri İslam sanatından hiçbir zaman tümüyle yok olmamıştır.

dikleri Çinlileri yendiler. Ama bunların hiçbiri Emevilerin giderek otokratikleşen yönetimini telafi edemedi; tarihe dine saygısız, laik düşünceli ve kesinlikle sevilmeyen bir hanedan olarak geçtiler.

İkinci İç Savaş (683-92)

Yezid'in 683 yılındaki zamansız ölümü, babasının tam da onu ardılı atayarak önlemeye çalıştığı şeye, yeni bir iç savaşa yol açtı.

Emevi yönetimine en büyük meydan okuma, Müslüman dünyasını Mekke'den yönetmek isteyen ve ilk iç savaşın taraflarından birinin oğlu olan İbnü'z-Zübeyr'den geldi. Mekke'den yönetim uygulanabilir bir şey değildi ve eğer İbnü'z-Zübeyr muzaffer olsaydı, kuşkusuz onun liderliği sözde kalacak, asıl güç Irak'taki komutanında olacaktı.

İbnü'z-Zübeyr hiçbir zaman Suriye ve Mısır'ı ele geçiremedi; bu bölgeleri Kudaa tarafından seçilen bir Emevi olan I. Mervan (yön. 684-685) aldı. Ama Irak, ez-Zübeyr'in denetimine geçti ve Basra kısa sürede ona teslim oldu; Basralı Hariciler ise iç savaş bitene kadar Arabistan ve batı İran'da kendi "halifeleri" önderliğinde akınlar sürdürdüler. Ali'nin oğlu Hüseyin'in 680 yılındaki ayaklanma girişimini desteklemeyen Kûfeliler (bunun sonucunda Hüseyin ve ailesi Kerbela'da katledildiler), bu kez mehdi olduğunu iddia eden el-Muhtar adlı bir isyancıyı izlediler. El-Muhtar geleneğe aykırı olarak Arap birliklerini Kûfe'deki Arap olmayan köleler ve azat edilmiş kölelerle güçlendirdi. Ama 687'de İbnü'z-Zübeyr'e yenildi ve Irak 691'e kadar Zübeyrilerce yönetildi. Bu tarihte I. Mervan'ın oğlu ve ardılı Abdülmelik (yön. 685-705) Irak'ı ele geçirdi; 692 yılında Mekke'de İbnü'z-Zübeyr'i yendi ve öldürdü. Bu tutum Emevilerin görüntüsünü daha da kötüleştirdi: İslamda aynı zamanda ortaya çıkan kutsalllık ve iktidar şimdi kesinlikle karşı karşıya gelmişti.

Geç Emevi Dönemi (684-750)

Büyük toplumsal ve kültürel gelişmelere tanık olan geç Emevi döneminde artık yeni bir kabile sonrası düzen ve belirgin bir İslam kültürü ortaya çıkmaya başladı.

Dine Katılımlar

İkinci iç savaştan sonra, Arap olmayan özgür kişiler yığınlar halinde İslamı benimsemeye başladılar. Bu tarihte Müslüman toplumunda Arap olmayanların sayısı Araplarınkini herhalde aşmıştı, ama bunların çoğu köleleştirilerek dine gelmişlerdi. Arapların genişleme dönemlerinde aldıkları çok sayıda savaş esiri –genellikle evlere– köle olarak satılıyor, böylece girdikleri Müslüman hanelerde Arapça öğreniyor, İslamı benimsiyor, çoğu da daha sonra özgürlüklerini elde ediyorlardı. Bu dönemin sonuna kadar insanları İslama kazanmanın başlıca aracı köleleştirmekti, ama yenilen halklar gönüllü olarak da dine gelmeye başlamışlardı.

Abdülmelik zamanından başlayarak, köylerin bir bütün olarak garnizon kentlerine göç ettikleri ve burada ayrıcalıklı fatihlerin saflarına katılabilmek için İslamı benimsedikleri bildirilmektedir. Fatihlerin geliri yenik, Arap olmayan halkların vergilerinden karşılandığından, onların İslamlaşması Arap toplumunun hem mali hem de etnik temelini zedeledi. İnsanları dine gelmeye, bırakalım zorlamayı, teşvik bile etmeyen yöneticiler, genellikle bu insanların İslamlaştıklarını kabul etmeyi reddettiler ve onları köylerine geri gönderdiler. Müslüman oldukları kabul edilenlere (*mevali*) mali bir ayrım uygulanmıyordu, ama Emevilerin dine kabul politikaları keyfiydi ve yalnızca Arap olmayanlar değil, Müslüman toplumu içinde ve özellikle de Emevilere hınç bilemeye başlayan dini liderler arasında öfke yaratıyordu.

Müslümanlar yeni topraklar ele geçirdiklerinde, Müslüman olmayanlar buraları terk ettiklerinden, vergi yükünün dini aidiyete bakılmaksızın yeniden dağıtımı gerekti. Emevi döneminin sonunda bu büyük ölçüde sağlanmıştı. Eski kabile üyeleri artık toprak vergisi ödemenin aşağılatıcı olmadığına kendilerini inandırmaya başlamışlardı (yalnızca Müslüman olmayanların korunma altındaki konumları nedeniyle ödedikleri baş vergisi aşağılatıcıydı), ama "vergiyi kabul eden, aşağılanmayı kabul eder" fikrini yok etmek kolay değildi. Kabile üyelerinin vergi mükelleflerine dönüşmesi, onların dünya ayakları altında olan özgür kişiler olarak o harika günlerinin sonunu simgeliyordu. Ama böylece İslamın kırsal alanlarda rahatça yayılması sağlanmış oldu.

Haşimiler

Haşimiler "Peygamber'in ailesi"ydiler. Hz. Muhammed'in oğlu yoktu, ama sülalesi kuzenleri Abdullah bin Abbas ve Ali ibn Ebi Talib tarafından sürdürülmüştü. Kızı Fatma, Ali ile evlenmişti. Günümüzde, onların oğulları Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelen çok sayıda kişi bulunmaktadır.

Haşimiler en erken zamanlardan beri mezhep oluşumunun odağı olmuşlardı, ama ancak Abbasi döneminin başlarında, kısmen de Abbasilerin halifeliği almalarına tepki olarak, klasik Şii mezhepleri biçimlenmeye başladı. Klasik Şiiler Haşimilerin yalnızca Ali koluna ilgi duyarlar. Hepsi Ali soyuna özel bir siyasi iktidar hakkı ve cemaate manevi liderlik becerisi atfeder: Onlara göre gerçek imam ancak Ali ile Fatma'nın soyundan birisi olabilir. Ancak, diğer konularda birbirlerinden ayrılırlar.

Bugün İran'da ve başka yerlerde yaşayan İmamiyyeci Şiiler on iki imamı kabul eder, ama on ikinci imamın 872'den bu yana gizlendiğini savunurlar. Bu imam kıyamet günü mehdi olarak geri dönecektir. Esas yol gösterici imamdır, ama onun gizlendiği dönemde cemaate, Sünnilerde olduğu gibi, ulema yol gösterir.

Günümüzde sayıları çok azalan, yalnızca Suriye'de Aleviler ve Dürziler, İran'da Ehl-i Hak gibi gruplarca temsil edilen "radikaller"e göre ise, insanın kurtuluşunda imamın rolü çok daha büyük, şeriatınki daha azdır. Çoğu, imamlarında ilahi bir güç olduğuna inanır. Ama Zeydiler imamın bu merkezi rolünü reddederek, onları üstün şefler ve âlimler olarak görürler. Adlarını 740'ta Kûfe'de başarısız bir ayaklanma girişiminde bulunan Zeyd ibn Ali'den alan Zeydilerin sabit bir imam silsileleri yoktur. Onlara göre Ali ve Fatma'nın oğulları Hasan ve Hüseyin'in soyundan herhangi birisi, eğitimli olması ve hakkını almak için ayaklanması koşuluyla, imamlıkta hak iddia edebilir. Zeydilik günümüzde yalnızca Yemen'de kalmıştır.

İsmaililer başlangıçta aşırı bir grup olmalarına karşın, hiçbir zaman imamlarını tanrılaştırmamışlardır. 9. yüzyılda ortaya çıktıklarında, Muhammed ibn İsmail'in son imam ve mesih olduğunu ve kısa bir sürede geri gelerek, şeriatın harfi harfine anlayışına son vereceğini öne sürüyorlardı. Önceleri imamın kısa sürede geri geleceği inancı onları bir arada tuttu, ama Fatımi hanedanının kurucusu kendisinin beklenen kişi olduğunu iddia ettiğinde (yak. 900) bölündüler. Daha sonra da aralarında birçok bölünme oldu. İsmaililer Suriye ve Yemen'de, özellikle de Hindistan'da varlıklarını sürdürdüler. Hindistan'dakilerden önemli bir kesimi Doğu Afrika'ya göç etti. Halen bütün dünyaya dağılmış durumdadırlar ve bir kollarına Ağa Han başkanlık etmektedir.

Müslüman Toplumu

Geç Emevi döneminde Müslüman toplumu artık bir işgal ordusu niteliğinden çıktı. Başlangıçta garnizon kentlerindeki tüm kabile üyeleri asker, yenilen halkların tümü uyruktu; ama giderek kabile üyeleri yuvalarının rahatlığını terk edip isyancılara ve uzak bölgelerdeki kâfirlere karşı sefere çıkmayı reddettiler ve Abdülmelik zamanından başlayarak hem Arap-

lardan hem de Arap olmayanlardan profesyonel ordular oluşturulmaya başlandı. Ordunun ana gücü Suriye'den derleniyor, bu askerler sorunlu yerlere ve her eyaletteki garnizonlara gönderiliyorlardı. Ayrıca Kuzey Afrika, Cezire-Ermenistan-Azerbaycan ve Horasan'da Suriyelilerle birlikte kendi eyaletlerini savunan sınır birlikleri de vardı. Mısır ve Irak'ta yerli birliklerin rolü çok küçülmüştü.

Her yerde ordunun profesyonelleşmesine paralel olarak, karışık etnisitede bir sivil Müslüman toplumu gelişti. Askerlik mesleğini terk eden Arapların bazıları çiftçiliğe başladı: Peygamber'in "toprak işleyenler olacaksınız", "ineklerin kuyruklarını izleyip cihattan hoşlanmaz olacaksınız" diye kehanet ettiği söylenmektedir, ama zamanla onun tarımın yararlarını övdüğü de söylenmeye başlandı. Gene de Arapların çoğu garnizon kentlerinde kaldılar; buralarda eski tutsaklarının yanı sıra ticaret ve zanaatle uğraşmaya başladılar; yeni türden bir dini lider grubu –ulema– da ortaya çıkmaya başladı.

Ulema kendilerini, her zaman geçmişte olduğu varsayılan İslami değerlerin koruyucusu ilan eden özel şahıslardı. "Müslümanlar toprak vergisi vermeli mi?", "Kadınlar savaşa katılabilir mi?", "Doğum kontrolü caiz midir?" gibi sorular (bunların tümü İslam hukuku (fıkıh) adı altına sokulan çok geniş bir literatürde tartışılmaktadır), Peygamber'in, ilk halifelerin ve diğer saygın kişilerin bu konularda söyledikleri varsayılan sözler incelenerek yanıtlanırdı, çünkü bu kişilerin fikirleri bu konudaki son sözdü. Geçmişteki kişiliklerin, özellikle de Peygamber'in sözlerinin kaydedildiği edebi türe *hadis* adı verilir. Hadis aynı zamanda her tek öykü için de kullanılan bir terimdir. Aynı tarihte ortaya çıkan *kelamcılar* (sistematik ilahiyat savunucuları) ve 9. yüzyılda ortaya çıkan felsefeciler gibi diğer aydınlardan farklı olarak, hadisler ulemanın özgün ifade biçimidir. İslam ilminin, öncelikle de İslam hukukunun en temel unsuru hadislerdir.

Bu yaklaşım erken dönem İslam tarihini çözümlemeyi güçleştirmek gibi bir yan etkiye sahiptir; çünkü bağlayıcı görüşler yalnızca geçmişte yaşamış kişilerin görüşleri olduğundan, daha geç bilginler her zaman kendi inançlarını bu geçmiş kişilere mal etmişlerdir. En bağlayıcı kişiler de Peygamber ve ilk halifeler olduğundan, kayıtlara göre onlar hemen hemen

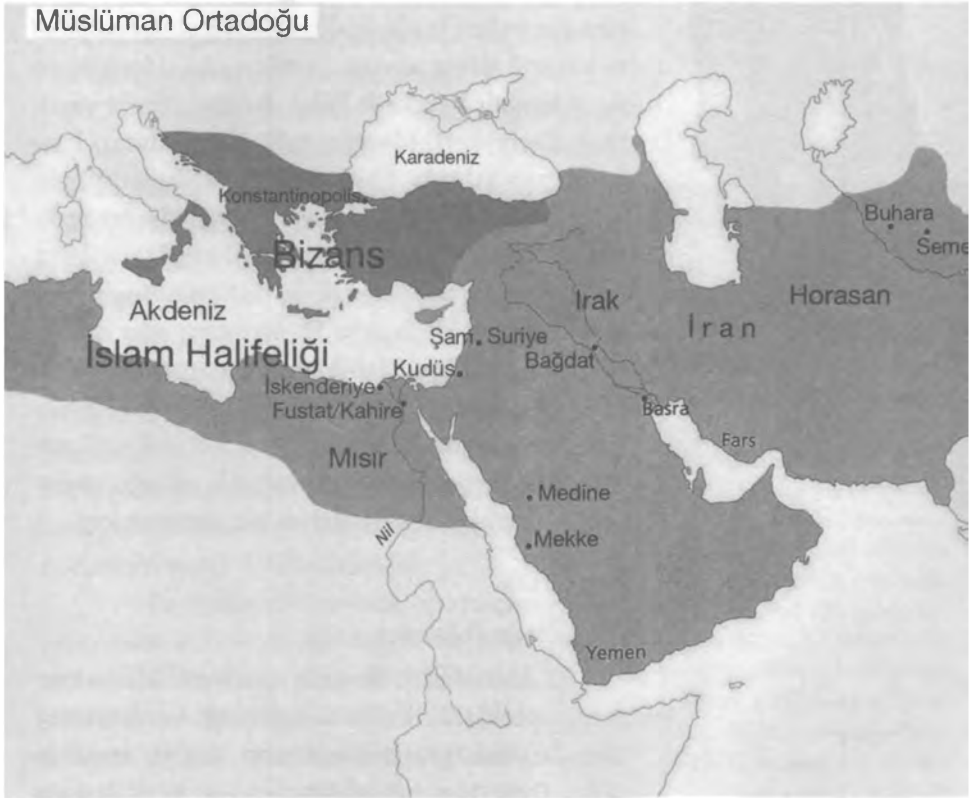
her konuda bir şey söylemişlerdir; hatta onlara atfedilen her şeyin o zamanlara kadar geriye götürülemeyeceğini bile. Saf bir okur, İslam uygarlığının tümünün Medine'de, hicretle ilk iç savaş arasındaki otuz yıl içinde oluşturulduğunu sanabilir. Bunun doğru olmadığı çok açıktır, ama bu yetkili kişilere atfedilen sayısız hadisin nasıl düzenlenip tarihleneceği tartışmalı bir konudur.

Mezhep Oluşumu

Geç Emevi döneminde süregiden şiddetli tartışmaların en önemli konusu, geçmişteki ve o dönemdeki halifelerin, özellikle ilk iç savaştan sonrakilerin konumuydu. Şiiler, yani Ali taraftarları (şia), Peygamber'in Ali'yi kendine ardıl atadığını, dolayısıyla ilk üç halifenin bu konumu gasp ettiklerini ve halifeliğin gerçek sahiplerinin Ali'nin soyu olduğunu öne sürüyorlardı. Hariciler ilk iki halifenin meşruluğunu kabul ediyorlardı, ama Osman, Ali ve tüm sonraki halifelerin hata oldukları görüşündeydiler. Osmaniler ise Ebubekir, Ömer ve Osman'ı onaylıyor, Osman'ın alçakça bir cinayete kurban gittiğini savunuyorlardı. Daha sonraları Sünniler, Osmanilerin haklı halifeler listesine Ali'yi de eklediler, ilk iç savaşta taraf olmayı reddettiler ve mutlaka hidayet edilmiş olmasa, yani gerçek halife olmasa da toplumun yöneticiye gereksinimi olduğu görüşüyle daha sonraki tüm halifeleri de onayladılar.

Bu konunun mezhep oluşumuna temel olması garip görünebilir, ama halifelik –ya da dini tartışmalardaki adıyla imamlık– ruhun kurtuluşunda temel bir role sahipti. Öncelikle, meşru bir lider olmadan kurtarıcı bir cemaatin olamayacağı varsayılıyordu. Bu nedenle insanın imamını seçmesi, onun kurtuluşunu sağlayacak bir grubu seçmesi demekti. Kuran'da "Allah'ın hidayet ettiklerinin yoluna uy" denmektedir (6:90). O halde Allah kime hidayet etmişti? Bu soruya verilen yanıt da kişinin cemaatini seçmesi anlamına geliyordu. Tartışma geçmişe ilişkindi, çünkü Araplar her zaman gruplarını atalarına göre tanımlamışlardı; şimdi de ilk halifeleri ataları gibi görüyor, ümmet soyağacında bir ayrışma olduğunda imamlardan birini seçerek mezheplerini de seçmiş oluyorlardı. Ama tartışma çağdaş yöneticileri de etkiliyordu. Eğer Emeviler toplumun liderliğini ellerinde tut-

tukları halde meşru halife değillerse, hidayet nerede aranacaktı? Şiiler bunun cevabının toplum liderinde olduğunu, yalnızca bir kadro değişimi gerektiğini savunuyorlardı. (Adayları Peygamber soyundan gelen küçük bir grupla sınırlamalarının nedeni de, imamlığın merkezi önemini vurgulamaktı.) Hariciler buna katılmıyorlardı. Daha sonra Sünni olarak birleşecek gruplarsa halifenin toplumun ruhani lideri değil, yalnızca siyasi koruyucusu olduğu görüşüne vardılar: Hidayet Müslüman cemaatinin tümüne yayılmıştı ve özellikle ulemada bulunabilirdi. (Bunlara giderek imam da dendi.) Diğer bir ifadeyle, hidayet Şiilerin iddia ettiği gibi süregiden değil, geçmiş bir olguydu, şimdiki herhangi bir kişide değil, Peygamber ve diğer ilk dönem şahsiyetlerinde yoğunlaşmıştı. Her Müslüman geçmişin bu saygın





Geç Emevi dönemine ait Hirbetü'l-mefcer sarayından bu heykel muhtemelen bir cariyeyi betimlemektedir. Abbasiler zamanında da Müslüman dünyasında çok sayıda köle kadın vardı ve bunlar bu dönemde klasik Yunan'da hetairaların [kültürlü odalıkların], Japonya'da geyşaların oynadığı rolü üstlendiler. Pek çoğu yetenekli şarkıcılardı, kimi de eğitim görmüştü. 9. ve 10. yüzyıllarda genç erkeklerin tutkuyla âşık oldukları kadınlar genellikle bu cariyelerdi.

bilgisini araştırıp öğrenebilirdi ve ancak bu öğrenim kimi Müslümanların ötekilerine üstünlüğünü sağlayabilirdi.

Emevilerin Çöküşü (744-750)

744 yılında bir grup Suriyeli askerin halife II. el-Velid'i öldürerek yerine kendi adayları III. Yezid'i getirmesi üçüncü iç savaşı başlattı. Yeni rejimi tanımayı reddeden Cezire –Ermenistan– Azerbaycan'ın Emevi valisi Mervan, ordusuyla Suriye'ye yürüdü, rakiplerini yendi ve kendini halife ilan etti. Bundan sonra Irak'ı ele geçirmesi ve her yerde ayaklanmakta olan Haricileri kontrol altına alması gerekiyordu. Haricilerin Arap kanadı Bereketli Hilal denen bölgeye yayılmak üzereyken, Mervan 748 yılında onları bastırdı. 747 yılında Ebu Müslim'in önderliğinde Horasan'da bir Şii ayaklanması başladı. Bu ayaklanma uzun süredir planlanıyordu ve Haricilerin tersine onları durdurmak mümkün olmadı. Horasanlılar 750'de Irak'ta II. Mervan'ı ağır bir yenilgiye uğrattılar. Halifeliğe Peygamber ailesinden bir Haşimiyi getirdiler. Ama beklenenin aksine, bu ailenin Ali kanadından biri değil, Horasan ayaklanmasının arka planında olduğu söylenen Abbasi kolundan biriydi söz konusu kişi.

Abbasiler

Abbasilerin İkilemi

Abbasilerin ilk yılları egemenlikleri altındaki topraklarda huzuru sağlamak ve devrimin Ebu Müslim gibi mimarlarını tasfiye etmekle geçti. Denetimi sağladıktan sonra, kendilerinin

iktidara gelmesini sağlayan sorun onların da karşısına çıktı: Artık devletin bütünlüğünü sağlayacak bir fetih seçkinleri grubu yoktu. Yeni bir siyasi örgütlenme yaratılmalı ve bu kez bu açıkça imparatorluk biçimini almalıydı. Artık fetih öncesi Ortadoğu'da var olan etnik, toplumsal ve kültürel farklılıklar Müslüman toplumu içinde temsil ediliyordu. Bu nedenle imparatorluğun bütünlüğü, belli ki İslamı esas alan bir kültürle, heterojen kitlelerden ayrılmış, homojen bir seçkinler grubuna dayanmalıydı. Dolayısıyla şimdi İslamın, tam da ilk Müslümanların yok etmek üzere yola çıktıkları imparatorluk örgütlenmesini haklı göstermesi gerekiyordu.

Abbasilerin askeri ve siyasi seçkinler grubunu, imparatorluk ordusu olarak Suriyelilerin yerini alan Horasanlı devrimciler oluşturdu. Bunların çoğu Abbasilerin kendilerine merkez seçtiği Irak'ta konumlanmıştı. Diğerleri imparatorluğun her yerindeki garnizonlara dağılarak valiliklerde görev aldılar. İdari seçkinleri oluşturan Irak'taki bürokratların çoğu İranlıydı ve etnik kökenleri ne olursa olsun hepsi Sasani devlet idaresinde yetişmişti. Peki ama, Abbasiler dini liderlerini nerede bulacaklardı?

Emeviler döneminde ortaya çıkan ulema, onlarla işbirliğine hepten karşı değildi. Çoğu, ümmetin birlik ve düzenini sağlayan yöneticileri takdir ediyor, tümü ayaklanmaların önlenmesinden yana çıkıyordu. Ama koru-

Geç Emevi dönemine ait Kasru'l-hayri'l-garbi sarayından bu freskte, avlanan bir İranlı atlı görülür. Erken Müslüman dünyasında okçular çoğunlukla piyade askerleriydi, ama hareket eden bir attan ok atmaya büyük değer biçilirdi. İranlı atlılar bu becerileriyle ünlüydüler. Öte yandan, el-Mutasım'ın zamanından (832-842) başlayarak bölgeye getirilen Türk askerleri, at üstünde ok atmada İranlılardan da üstündüler.



maya aldıkları dini mirasın Abbasilerin girişimini haklı çıkarması olanaklı değildi; çünkü ulema artık ideal hükümet örneğinin, Peygamber ve ilk halifeler zamanındaki kabile Medine'si olduğu bir İslam hayali yaratmıştı. İdeal yönetici, bir diktatör değil, diğer Müslümanlar gibi biriydi. Gerçek adına yönetirdi; bu, baskıdan arınmış, çaba gerektirmeyen bir yönetimdi. Bütün yetişkin erkek tebaa askeri girişimlere ve siyasi karar verme sürecine katılır, kararlar danışarak verilirdi. Sabit bir toplumsal hiyerarşi ya da kalıtsal soyluluk olmadığından, derecelendirme yalnızca dindarlığa ve kişisel erdemlere dayanırdı. Bu vizyon, modern eşitlikçilik ve yığınların siyasete katılımı anlayışını çok haklı çıkaracak bir görüştür, ama Abbasilerin yarattığı ve sanayi öncesi dönemde devasa yönetim birimlerini bir arada tutabilmenin tek yöntemi olan imparatorluk örgütlenmesinin taban tabana zıttıydı.

Bu nedenle ulema Abbasilere İslami açıdan meşruiyet sağlayamıyordu. Sonunda yöneticilerini, gerekli ama İslam normlarının ihlal eden kirli bir iş yapan, dolayısıyla ahlaki bozulmayı önlemek için uzak durulması gereken hizmetliler olarak kabul ettiler. Tanınmış bir bilginin dediği gibi: "En iyi yönetici bilginlerle dostluk kuran, en kötü bilgin krallarla dostluk kurmaya çalışandır." Abbasiler cami yaptırarak, hacılar için tesisler kurarak, cihat ilan ederek ve ulemayı madden destekleyerek (en katıları buna dirense de) ahlaki konumlarını iyileştirebilirlerdi. Ama ilk halifeler gibi Müslüman cemaatini *temsil* edemezlerdi. Ulema, Abbasileri Emevilere tercih ediyordu, ama açıkça olmasa da halifeliğin artık sona erdiği görüşünde birleşiyor ve onları yalnızca kral olmakla suçluyorlardı; birçoğuna göre Peygamber, "halifelik benim ölümümden sonra yalnızca otuz yıl sürecek" demişti. Abbasiler ya hizmetli olduklarını kabul edecek ya da ulemanın yerine bu geleneği yeniden biçimlendirmeye hazır dini liderler getireceklerdi. Bu aşamada ulema artık öylesine bir üstünlük sağlamıştı ki, farklı İslam vizyonları dine saygısızlık ve sapkınlık gibi görülmeye başlanmıştı. Bu nedenle de uzun vadede birinci çözüm geçerli oldu.

Şuubiye

Abbasilerin başkenti Irak'a taşıması ve ikinci Abbasi halifesi el-Mansur'un (yön. 754-775) Bağdat'ı inşa etmesi, Irak bürokrasisini yeniden

imparatorluğun merkezine getirdi; onların taşıyıcısı oldukları Sasani geleneği de tekrar ön plana çıktı. El-Mansur döneminde öldürülen, Zerdüştlükten İslama geçmiş ünlü kâtip İbnü'l-Mukaffa, Pehlevi'nin çok sayıda yapıtını, krallar ve devletle ilgili olanların da neredeyse tümünü Arapça'ya çevirdi. Sarayda Hint bilimine, Yunan felsefesi ve bilimine ve kelama da büyük ilgi vardı. Din âlimleri bu gelişmeleri kuşkuyla izliyorlardı, çünkü kelam ve felsefe onların sunucusu oldukları hadisleri dışlıyordu; ayrıca yabancı bilgiye de güvenmiyorlardı. Ulema ile sarayda güçlenen laik okumuşlar kültürel atmosferin oluşturulmasında birbirlerine rakiptiler. Bu rekabet Şuubiye tartışmasında ifadesini buldu.

Şuubiye [(Arap olmayan) halkların yandaşları] genel olarak Arap olmayan kültürü, özel olarak da İran kültürünü destekliyordu. Onlar da –düşmanları öyle düşünmese bile– dini bütün Müslümanlardı ve Arapça'dan hoşlanıyorlardı, ama İslamın Arap kültürü dışında hiçbir kültürle uyuşmayacak bir Arap dini olarak tanımlanmasına kızıyorlardı. Özünde uygarlık Arabistan dışında gelişmişti: "İster firavun olsun, ister Nemrud, Amalek, İranlı ya da Bizanslı, yeryüzünün bütün kralları bize aittir" diyordu Şuubiler; "Hud, Salih, İsmail ve Hz. Muhammed dışında hiçbir peygamber Arap değildi." Şuubiler kabile dönemi Arabistan'ı hakkında kertenkele yemele-



Erken İslam döneminde Müslüman İspanya (el-Endülüs), Bağdat'la karşılaştırıldığında sıkıcı bir taşra eyaletiydi. Iraklı Müslümanlar Endülüs'ü uzak ve geri bir yer sayarlardı. İbn Hazm (öl. 1064) adlı aykırı bir İspanyol düşünürü, büyük bir kent ortamında çok daha başarılı olacağının farkındaydı: "Benim tek talihsizliğim, Batı'da doğmuş olmamdır; Doğu'da doğmuş olsaydım, ünüm eksiksiz olacaktı" diye yakınıyordu. Gene de Müslüman İspanya'nın kültürü, Vizigot öncellerinin kültürüyle karşılaştırılmayacak kadar gelişmişti. 11. yüzyılda taşra taklitçiliğini de aştı. Bu çok zarif fildişi kutu 1100 yılı dolayında Kurtuba'da yapılmıştı. Kurtuba, Müslüman İspanya'nın en ünlü felsefecisi İbn Rüşd'ün doğum yeriydi (1126).

ri, yağmacılıkları gibi kibar saraylıları dehşete düşürecek öyküler anlatıyorlar, bu fırsattan yararlanıp yendikleri halklara korkunç bir küstahlıkla davranan Arap fatihlerle eski bir hesabı görmüş oluyorlardı. Ama asıl vurguladıkları nokta, İslamın, kökeni ne olursa olsun tüm değerli kültürlerle uyumlu bir inanç olması gereğiydi. Ulema buna Peygamber'e atfedilen sözlerden oluşan bir yaylım ateşiyle yanıt verdi: "Allah Arapları seçti ... hiçbir mümin Araplardan nefret etmez... Arap sevgisi inancın bir parçasıdır... Arapları sevin, çünkü ben de bir Araptım, çünkü Kuran Arapça'dır, çünkü cennetin dili Arapça'dır."

Bu çekişme yüzyıllarca uzayıp gitse de, Şuubilerin kaybettiği çok geçmeden belli oldu. İran kültüründen kimi unsurlar İslamın merkezi görüşlerine katıldı, ama İslam kişinin istediği her kültürle birleştirilebileceği bir din haline gelmedi; ulema da İslamın tanımı üstündeki tekelini sürdürdü. Bir öyküye göre bir âlim Harun er-Reşid'in (yön. 786-809) huzurunda develerden söz ettiğinde, İranlı bir vezir bunun kayda değer bir sohbet konusu olmadığını söyleyince, Harun öfkelendi: "Bu develer sizi evinizden sarayınızdan etti, tacınızı elinizden aldı; bugün çoktan ölmüş olsalar bile siz İranlılar onların derilerinden yapılmış kırbaçları sırtınızda hissetmek zorundasınız." Öykü Şuubilerin sorununu iyi açıklamaktadır. İslam uygarlığı varlığını fetihlere borçluydu ve Araplar buna damgalarını basmışlardı: Biri olmadan öteki olamazdı. İslam kültürünün Araplıkla özdeşleştirilmesi bugüne dek sürmüştür. Günümüz Araplarının çoğu, fetih öncesi Suriye, Irak ve Mısır'da yaşayanların Araplaştırılmış torunlarıdır; ama İslam kültürünün bu ülkelerde fetih öncesi var olan şeylerin Araplaştırılmış bir uzantısı olduğunu ima etmek bile onları kızdırmaktadır. Onlara göre sıfırdan yaratılmış öğeleri dışında, İslam kültürü Arabistan'dan doğmuştur.

El-Memun (yön. 813-833)

Şuubilerin zaferi halifelerin yararına olacaktı, ama el-Memun dışındaki halifeler ulemanın açık desteğini alma çabasındaydılar. Ulemanın konumunu sarsmaya çalışan tek halife olan el-Memun bu süreç içinde kelamcılar, Şiiler ve Sünni âlimlerin diğer düşmanlarıyla işbirliği yaptı.

El-Memun iktidara dördüncü iç savaştan sonra geldi. Harun er-Reşid kendisine ardıl olarak oğlu el-Emin'i (yön. 809-813) atamış, diğer oğlu el-Memun'u Horasan'a vali olarak göndermiş, ancak el-Emin'in ardından onun tahta geçmesini koşul koymuştu. Daha önce hiçbir Abbasi prensi Horasan'a vali atanmamıştı. İki kardeş arasındaki sürtüşme kısa sürede açık savaşa dönüştü. Savaşı el-Memun kazandı, ama öncüllerinin özenle inşa ettikleri siyasi yapıyı kardeşi temsil ettiğinden, el-Memun'un zaferi yönetmesi gereken örgütü zedelemişti. Bu nedenle umutsuzca alternatif arayışına başladı. Horasan'da kaldı ve oradaki yerel yönetici ve soylularla işbirliğine girişti; bunlar ilerde yeni seçkinler grubunu oluşturacaktı. 816 yılında İmami Şiilerin sekizinci imamı Ali er-Rıza'yı ardılı atayarak ve Abbasi hanedanının siyah rengini yeşile çevirerek yeni bir düzen başlatmış oldu. Iraklılar buna ayaklanarak tepki gösterdiler; er-Rıza'nın atanmasını bir Zerdüşt entrikası olarak nitelediler ve tahta başka bir Abbasi'yi geçirdiler. Diğer eyaletlerde de kargaşa çıkınca, el-Memun 818'de onlara boyun eğdi, Şii vârisini ortadan kaldırdı ve Irak'a döndü. Ancak Şiiliğe sempatisini sürdürdü ve giderek Şii imamın dini yetkisini kendi üstüne almaya çalıştı. 833 yılında ölümünden kısa süre önce bir soruşturma (*mihne*) başlattı: Ulaşabildiği bütün ulemadan, kelamcıların desteklediği ama ulemanın nefret ettiği bir Kuran doktrinini kabul ettiklerine dair imza istedi. Ulema böylece halifenin ve saray ilahiyatçılarının İslamın ne olduğunu kendilerinden daha iyi bildiklerini kabul etmiş olacaktı. El-Mütevekkil (yön. 847-861) dönemine kadar süren bu soruşturmanın başarıya ulaşması olanaksızdı. Halifenin sorunu, ulemanın, onları topluca bastırmasını sağlayacak bir örgütleri olmamasıydı. Onlar dini lider niteliklerini yandaşlarının gayri resmi onayından alıyorlardı; yani, bu liderlik tabandan geliyordu ve halifenin elindeki hiçbir araç bunu onların ellerinden alamazdı.

Köle Askerler

El-Memun'un ardılı el-Mutasım (yön. 833-842) buna bir çözüm bulmak için denemelere girişti. En seçkin birliklerini at üstünde ok atma becerileriyle ünlü Orta Asya Türklerinden oluşturdu. Halklarının becerilerini özümsedikleri bir yaşta köleleştirilen bu askerler Irak'a götürülüp, yeni

Bağdat'taki Müslümanların görüşü ne olursa olsun, 10. yüzyılda Emevi İspanya'nın başkenti Kurtuba, yalnızca İslam dünyasında değil, Hıristiyan Batı ülkeleri arasında da zenginlik ve sanatta önde gelen kentlerden biriydi. Müslümanlar, Endülüs'te Guadalquivir'in (Arapça'da el-Vadiyü'l-Kebir) kuzey kıyısında konumlanmış ve zengin bir hinterlanda sahip bu kenti, 711'de Vizigotlardan almışlardı. Müslüman hükümdarlara direnmedikleri sürece, kentin eski Hıristiyan ve Yahudi nüfusuna hoşgörü gösterilirdi.

756'da, ailesi Abbasiler tarafından katledilen Emevi prensi Abdurrahman İbn Muaviye, Endülüs'e egemen oldu ve Cordoba'yı (Kurtuba) kendine başkent yaptı. Abdurrahman aynı yüzyılın sonlarında, Kurtuba'nın tüm nüfusunun namaz kılabileceği kadar büyük olan ve Batı'nın Kâbe'si adını verdiği Ulu Cami'yi yaptırmaya başladı. Diğer camiler, saraylar, bahçeler, köprüler, hamamlar ve çeşmeler gibi tesislerin yapımına da başlandı. Hükümdar, bahçesinde yetiştirilen Suriye meyve ağaçlarından bir palmiye için şu gazeli yazmıştı:

Bir palmiyeye rastladım Rusafa'da;
Az görülen bir manzara bu batı topraklarında;
Dedim: Sen de yalnızsın benim gibi, evinden uzak,
Sen de özlüyorsun çocukları, oradaki sevdiklerimizi.
Yurdunun toprağında büyümedin sen,
Ve senin gibi yabancı bir havayı teneffüs ederim ben.

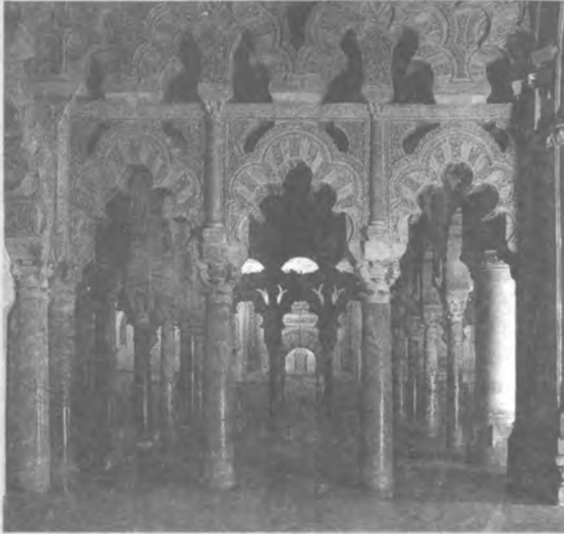
Kurtuba, III. Abdurrahman zamanında (yön. 912-961) en görkemli çağını yaşadı. Bu dönemde İspanya'da İslam en geniş sınırlarına ulaştı; III. Abdurrahman her mayıs ayında Hıristiyan sınırlarına doğru yeni seferlere çıktı. Donanması muhtemelen zamanının en büyük deniz gücüydü. İslam dünyasında onun kadar büyük serveti olan kimse yoktu. 929'da da kendini halife ilan etti. Bu görkem, becerikli ardılları II. el-Hakem ve el-Mansur zamanında da, kent 1013'te Berberîler tarafından yağmalanıncaya kadar sürdü.

Arap tarihçileri Kurtuba'yı çok överler. Kent çok büyüktü; bir akar su sistemi, temiz, taş döşeli, iyi aydınlatılmış sokakları vardı. Yetmiş kütüphanesi bulunan bir düşünce merkeziydi. Doğu İslam ülkelerinden âlimleri sarayına toplayan, kendisi de ünlü bir tarihçi olan II. el-Hakem'in kütüphanesi 400 bin kitapla İslam dünyasının en büyüklerinden biriydi. Kurtuba aslında kitaplarıyla ve burada yaşayanların kitap sanatlarına düşkünlüğüyle ün salmıştı. Kadınlar kitap kopya ederlerdi ve birçoğu kitap çarşısında Kuran kopya etmekte uzmanlaşmıştı. Ayrıca öğretmen, kütüphaneci, doktor ve hukukçu kadınlar da vardı. Kurtuba'da ortodoks İslamdan Yunan bilimlerine kadar çok çeşitli dallarda bilimsel çalışma yürütülürdü. Kent sanat ve elsanatlarında da gelişmişti. Kristal imalatı burada icat edilmişti. Çok çeşitli yerlere mücevher ve fildişi oyma ihraç edilirdi. Müslüman olmayanlar da bu zengin ortama katılırlardı. Hıristiyanlar özellikle idari konumlarda yer alıp sanatla uğraşırken, Yahudiler bilim alanında yoğunlaşmışlardı. Halifelik döneminde Yahudi kültüründe ciddi bir rönesans gerçekleşti. Kurtuba'nın Emevi dönemi görkeminden günümüze kalan iki anıt vardır: III. Abdurrahman

tarafından kentin dışında kurulan ve en sevdiği karısının adı verilen saray kompleksi Medinetü'z-Zehra'nın kalıntıları ve ortaçağda Avrupa'da Müslüman dünyasının dört harikasından biri sayılan ve mimari bir başyapıt olan Ulu Cami.



III. Abdurrahman'ın, Kurtuba'nın yaklaşık 3 km kuzeybatısında kurduğu yeni başkent Medinetü'z-Zehra'nın kalıntıları. Tarihçilere göre kentte halifenin sarayı ve hükümet merkezi bulunuyor ve burada 20 bin kişi yaşıyordu. 10. yüzyılda buraya gelen yabancı elçilerin kabul törenleriyle ilgili kayıtlar bulunmaktadır. Bunlardan biri Kutsal Roma İmparatoru Büyük Otto'nun elçisi, diğer ikisi Bizans imparatorlarının elçileriydi ve hükümdara aralarında Dioscorides'in *Botanik İncelemeleri* adlı yapıtının Yunanca bir kopyası da bulunan pahalı armağanlar getirmişlerdi.



II. el-Hakem'in dua odasından, caminin ucundaki mihrabın görünüşü. Mihraba bir dizi olağanüstü, iç içe, oymalı kemerden geçilerek varılmaktadır. Bunlar, caminin I. Abdurrahman tarafından yaptırılan bölümlerinden farklı bir estetik anlayışı yansıtırlar. Mihrap bezemesi zengin ve yoğundur; bordürdeki yazılarda II. el-Hakem'den söz edilmekte ve Kuran'dan sureler bulunmaktadır.

başkent Samarra'ya yerleştiriliyor ve Müslüman yapılıyorlardı. Burada azat ediliyor –gerçi sonraları köle olarak tutuldular– ve asker, komutan, vali olarak görevlendiriliyorlardı. Türkler zamanla Ortadoğu'nun özgür doğmuş Müslümanlarını merkezi hükümetten dışladılar.

Bunlar ev –ve kuşkusuz garnizon– kölelerinden çok farklıydılar; varlıklı ve güçlü kişiler olarak iş yapmaya zorlanmalarına gerek yoktu. Ortadoğu Müslümanı değil, yabancı kişiler olduklarından yerel çıkarlar ve kamusal idealler onları ilgilendirmiyordu. Paralı asker değil, köle oldukları için de yöneticiye –ya da onun komutanlarına– şahsen bağımlıydılar; yönetici onların ve mülklerinin sahibiydi ya da eski sahibi olarak üstlerinde hakları vardı. Askerler kişisel sahipleri olarak ona hizmet ederlerdi; onun temsil edemediği topluma değil, ona sadıktılar.

Türk bulunamadığında, Slavlar ve Afrikalılar gibi diğer halklardan köle asker (*memlûk*) derlenirdi. Daha sonraları, 14. yüzyıldan sonra Osmanlılar, İslam hukukuna aykırı olmasına rağmen, kendi Balkan köylülerinden köle asker derliyor ve onlara bürokraside en üst düzeyde görevler veriyorlardı. Bu kurum 20. yüzyıla kadar yaşadı.

Abbasi İmparatorluğu'nun Parçalanması

El-Mutasım'ın yönetiminde son derece becerikli olan bu yeni ordular Abbasi İmparatorluğu'nun parçalanmasını önleyemediler. Gerçekte Abbasiler hiçbir zaman Müslüman dünyasının tümüne egemen olamamışlardı, çünkü onlar iktidarı ele geçirdikleri sırada İspanya bir Emevi prensinin öncülüğünde imparatorluktan ayrılmıştı. Çok geçmeden, şimdi Fas olan bölgenin büyük bölümü de Ali yanlısı İdrisi hanedanının (yak. 789-926) yönetimine girdi. 800 yılında Harun er-Reşid Kuzey Afrika'nın geri kalan bölümüne yıllık bir haraç karşılığında özerklik verdi ve böylece Aglebi hanedanını (800-909) yaratmış oldu. El-Memun da Irak'a döndükten kısa bir süre sonra Horasan'da Tahiriler adlı (821-873) yeni bir hanedan kurulmasına izin verdi. Bu son iki hanedan hiç değilse Bağdat ile işbirliği yapıyordu, ama daha sonra halifelik darmadağın oldu.

861 yılında Türk askerlerin Samarra'da el-Mütevekkil'i öldürmesi, kısa bir iyileşme dönemi hariç, 945'e kadar süren bir anarşi çağı başlattı.

İkinci kuşaktan bir Türk askeri olan İbn Tulun 868'te varlıklı Mısır eyaletinde bağımsızlığını ilan etti. Aynı tarihlerde kent çetelerine reislik eden Bakırcı Yakup adlı ayak takımından biri Sistan'ı (Güneydoğu İran) ele geçirerek Horasan'ın Tahiri hanedanını devirdi; Irak'ı da işgale başlamışken, 876'da yenilgiye uğratıldı. Yakup 879'da öldü, kardeşi de çok geçmeden Samaniler tarafından devrildi. Horasan ve Maveraünnehir 1005 yılına kadar halifenin de onayıyla Samaniler tarafından yönetildi. 869-883 arasında, Afrikalı kölelerin uzun yıllardır bir ticaret metaı olan güherçileyi topraktan ayırarak tuzlu toprakları tarıma hazırlamakta kullanıldığı Güney Irak'ta çok büyük bir köle ayaklanması oldu. Bu ayaklanmayı bastırmanın güç olmasının nedeni, kölelerin merkezinin ünlü Türk atlılarının işe yaramadığı bataklıklarda bulunmasıydı. Sonunda ayaklanma daha önce Bakırcı Yakup'u yenerek naip konumuna yükselmiş olan halifenin kardeşi el-Muvaffak tarafından bastırıldı.

Onun başlattığı düzelme süreci ardıllarınca sürdürüldü ve 905'te Mısır geri alındı. Ama 908 yılında Bağdatlı bürokratların çocuk yaşta tahta geçirdikleri el-Muktedir'in büyüdüğünde tek becerisi savurganlığı oldu ve geri dönülmez bir çöküş sürecine girildi. Mısır önce köle kökenli askerlerin, sonra da Fatimilerin (969-1171) eline geçti. İsmailî diye bilinen radikal Şii hareketinin başını çeken Fatimiler 909'da Kuzey Afrika'yı fethetmişlerdi. Bereketli Hilal bölgesinin çok çeşitli yerlerinde yarı özerk yöneticiler ve diktatörler de ortaya çıktı. Irak 945'te Hazar kıyılarından İranlı paralı askerler olan Büveyhilerin eline geçti. Büveyhiler bundan sonraki yüzyıl boyunca Irak ve Batı İran'a egemen oldular ve halifeyi bir kukla olarak kullandılar. Bağdat 1055'te Orta Asya'dan gelen Türk işgalcilerin liderleri olan Selçuklular tarafından işgal edildi ve bu tarihten 1918'e kadar merkezi İslam toprakları (farklı düzeyde parçalanmış olarak) Türkler tarafından yönetildi.

10. ve 11. Yüzyıllar

İran'ın Yeniden Yükselişi

Türk işgalinden önceki iki yüzyıl boyunca pek çok Müslüman İslam çağının sona ermekte olduğu kaygısına kapıldı. 969 yılında Bizanslıların Kuzey Suriye'nin kimi bölümlerini geri alması, Müslümanlara ilk kez kâ-

firlere toprak kaybetmek tecrübesini yaşattı ve daha da fazlasını yitirmek korkusu saldı. Göründüğü kadarıyla İranlılar da yeniden güçleniyorlardı ve Tahiriler döneminden sonra İran'a gene onlar egemen oldular. Dönemin insanları "İslamın zayıflayıp yok olduğundan ... Bizanslıların Müslümanlara karşı zafer kazanmasından, haccın kesintiye uğramasından, cihat açılmamasından, yolların bozuk ve güvensiz olmasından ve her önderin kendi bağımsız iktidarını kurmasından" yakınıyorlardı. Ortalıkta, "bir adam çıkıp Zerdüştlüğü yeniden egemen kılacak ... ve Arapların iktidarına son verecek" gibi kehanetler dolaşıyordu. Ama Bizanslıları Haçlı Seferlerinin izlemesine rağmen, Doğu Akdeniz Müslüman kaldı; İran ise İslamın dışında değil, içinde yeniden canlandı.

Bir azınlık dini olarak Zerdüştlük pek iyi durumda değildi, güçlenme olasılığı da oldukça zayıftı. Belli bir İslam karşıtı hareketliliğin olduğu Hazar bölgesinden Büveyhiler ve diğer maceracılar çıktı: Bunlardan Asfer (öl. yak. 931) camileri yıktı, ibadeti yasakladı, Kazvin'de bir müezzini minareden attı. Mardevic (öl. 935) adlı diğer bir Hazarlının İsmailî olduğu iddia edildi; ama bu tür radikallik kısa sürede ortadan kalktı. Büveyhilerin de Şii olmasına karşın, İranlılar İslamın kurumsal olmayan biçimlerini sistematik olarak benimsemediler.

Sünniler farklı düşünüyorlardı. 9. yüzyılda el-Memun'un kendine Ali yanlısı bir ardıl atamasının ardında bir Zerdüşt entrikası gördükleri gibi, 10. yüzyılda İsmailîliğin yükselişinin ardında da bir entrika gördüler. İsmailîliği yenik halkların, özellikle İranlıların, İslamı içten yıkmak için yarattıkları bir İslam öncesi inanışlar karışımı olarak değerlendirdiler. Gerçekte İsmailîlik, fetih öncesi Ortadoğu'da yaygın dini görüşlerin İslami biçimde yeniden ifadesidir; öte yandan aynı şey İslamın kendisi için de söylenebilir. Ancak İsmailîlerin vizyonu Sünni İslam anlayışından öylesine farklıydı ki, ulema bunu İslam bile kabul etmiyordu. İsmailîlerin önemli görüşlerinden biri, her türlü kural ve ayinden arınmış yeni bir İslam getirecek bir mesih beklentisiydi; çünkü artık herkes ayinlerin ruhsal anlamını kavramış olacaktı. 930 yılında bu yeni İslamın yaklaştığını vurgulamak üzere militan Arap İsmailîler hacıları katlettiler ve Kâbe'deki Karataş'ı çaldılar. Bir yandan müneccimler İran krallığının yeniden canlanacağı kehanetinde bulunur,

öte yandan İsmailîler "dışsal" İslamın sona ereceğini iddia ederken, onlara düşman –ve ürkmüş– gözlemcilerin İsmailîliği gerçekte İran'ın yeniden yükselişinin gizli bir biçimi olarak görmesi kaçınılmazdı. Aslında bu doğru değildi. İsmailîlerin İran'da yandaşları vardı, ama olağanüstü farklılıktaki ortamlarda da kendilerine yandaş bulmuşlardı; örneğin, Kuzey Afrika ve Mısır'ı Fatimiler için fethedenler Berber kabilelerdi. Kimi süreklilikler olmasına karşın, İran'ın yükselişi dini alanda gerçekleşmedi.

İran bir daha imparatorluk kimliğini de kazanamadı. Asfer ve Mardevic'in İran İmparatorluğu'nu canlandırmak için planlar yaptığı söylenir; 945 yılında Bağdat'ı işgal eden Büveyhiler de çoğu Müslümana küfür gibi gelen eski imparatorluk unvanı "Şehinşah"ı (şahlar şahı) yeniden kullanmaya başladılar. Ama halifeliği kaldırmadıkları gibi, ne coğrafi ne de kurumsal anlamda Sasani İmparatorluğu'nu sürdürmeye giriştiler. Ayrıca, modern dönemlere kadar halifelik ya da bu kapsamdaki herhangi bir devlet, İran İmparatorluğu'nun Müslümanlaşmış bir versiyonu olarak görülmedi.

İslam öncesi İran'ın geri dönüş yaptığı alan, dil ve kültürdü. Suriye, Mısır ve Irak'ta Müslüman olanlar Arapça'yı benimsediler ve giderek Arap olarak kabul edildiler, ama İran'da Araplar bile Farsça konuşuyorlardı. Farsça 10. yüzyıldan başlayarak Arap alfabesiyle yazılmaya başlandı ve Arapça ile eşit düzeyde bir kültürel ortam olarak kullanıldı. İranlılar 1010 yılında Firdevsi'nin İran'ın yarı efsanevi, yarı tarihi geçmişini anlatan *Şehname* adlı dev yapıtını tamamlamasıyla, kendi ulusal destanlarına kavuştular. Yapıt aynı zamanda İranlıların, siyasi örgütlenmeleri olsa da olmasa da, kendilerine özgü bir halk olmalarını sağladı. İran'da Samaniler döneminde başlayan dil ve kültür canlanışı Sünnilik kapsamında gerçekleşti ve kendileri de Sünni olan Türkler daha sonra İran kültürünü Anadolu'ya kadar taşıdılar.

Kültürel Gelişme

Siyasi açıdan karmaşa yaşanan 10. ve 11. yüzyıllar kültürel açıdan olağanüstü parlaklıktaydı. İslam felsefesi ve biliminin örneğin, felsefeci ve hekim İbn Sina (980-1037), matematikçi ve fizikçi İbnü'l-Heysem (öl. 1039), en büyük dini düşünürlerden biri olan el-Gazali (öl. 1111) gibi tüm

ünlü adları bu yüzyıllarda yaşadılar. Batılılaşmış Müslümanlar genellikle ortaçağ Avrupa'sına göre İslam uygarlığının gelişmişliğini övdüklerinde bu çağın göz kamaştırıcı kültürünü kastederler. Bu dönemde alternatif yaşam biçimlerine olağandışı bir açıklık vardı; çokyönlü bilgin el-Biruni (öl. 1046) Hint putperestliğinin doğasını incelemiş, şairler yeraltı dünyasının, İsmailî düşünürler ise hayvanların yaşamını araştırmışlardı. (Ünlü bir masalda hayvanlar insanları değil, tersine insanlara karşı kendilerini simgelemektedirler.) Tasavvufun öne çıkması da bu döneme rastlar. Okur bütün bu konular hakkında bir sonraki bölümde daha fazla bilgi bulabilir.

ROBERT IRWIN

İSLAMİ DÜNYA SİSTEMİNİN DOĞUŞU 1000-1500

2.

Irak'ın Basra kentinde bir hâkim olan el-Maverdi 11. yüzyıl başlarında *el-Ahkâmü's-Sultaniye* [İdari Kurallar] adlı bir siyasi kuram yapıtı yayınladı. (Ortaçağda İslam ülkelerinde kitaplar camilerde okunarak yayınlanırlardı.) Yapıtta Müslüman toplumunun toplum tarafından seçilen bir imam ya da halife tarafından yönetildiği, halifenin de kendi yetkilerini atadığı görevlilere devrettiği anlatılır. Halife ve görevlileri geleneksel Sünni görüşü korumak, şeriatı uygulamak ve cihada çıkmak zorundaydılar. El-Maverdi'nin çalışması dönemin gerçekliklerinden çok uzaktı: Bağdat'taki Abbasi halifesinin toplumun lideri olma iddiasına Kahire'deki Şii bir Fatimi halifesi rakip çıkıyor, Kurtuba'daki Sünni Emevi halifesi ise onu görmezden geliyordu.

Bu dinibütün yazarların dediklerine karşın, Abbasi halifeliği artık babadan oğula geçiyordu ve artık halifelerin Bizanslılarla çarpışan orduların başında şahsen bulundukları zamanlar çok eskilerde kalmıştı. Cihat havasını canlı tutan yalnızca sınır bölgelerindeki Arap, daha sonra da Türk kabile mensupları ve gönüllülerdi.

Abbasi halifeliğine sözde sadık olan bölgelerde bile birlik ve bütünlük yoktu. Halifeler aslında, Şii inançta olmalarına karşın bu inançlarını Bağdat halkına dayatmaya cesaret edemeyen Hazar kıyılarından Büveyhi savaş beylerinin kuklalarıydılar. Büveyhiler görünüşte ülkeyi halife adına yönetiyorlardı, ama 11. yüzyıl başlarında başkentleri Doğu Afganistan'da Gazne'de bulunan ve memlûk kökenli bir hanedan olan Gazneliler (977-1186) Horasan'da onların yönetimine karşı çıktılar. Büveyhiler İran ve Irak sınılarında da iktidarı kimi yerel rejimlere kaptırdılar.

Dönemin yaygın deyişlerinden birine göre "Peygamberlik ve halifelik Araplara, krallık ise İranlılara" aitti. Firdevsi'nin Gazneli Mahmud'a (yön. 998-1030) adanan ve yine ona sunulan *Şehname*'si İslam öncesi Sasani siyasi geleneklerine dayanıyordu ve *el-Ahkâmü's-Sultaniye*'den çok daha gerçekçi

Hükümdarların uyruklarını onursal giysiler armağan ederek ödüllendirmeleri âdetti. Bu tür giysiler diplomatik armağanlar olarak da kullanılırdı. Burada Gazneli Mahmud (998-1030) Abbasi halifesinin kendisine gönderdiği kaftanı giyerken görülmektedir. Sünni Müslüman bir hükümdar olan Mahmud, sikkelerinin üzerine halifenin adını koyarak,halifenin uyruğu olduğunu belirtmeye özen gösterirdi. Resim İran'da Moğol İlhanlılara vezirlik yapan Reşideddin'in 14. yüzyıl başlarında yazdığı Dünya Tarihi adlı yapıtından alınmıştır. 1306-1307'de Tebriz'de yapılan bu resimler, Çin fırça tekniğinin etkisini sergilemektedir.



bir görüşe sahipti. Firdevsi'ye göre krallar hata yapabilirlerdi, ama monarşi kötü de olsa gerekliydi, çünkü dış saldırılara karşı bir korunma sağlıyordu. Firdevsi ve diğer İranlıların yapıtlarında önerilen yönetim ve meşruiyet modelleri, ortaçağ İslam hükümdarlarının ideolojisini ve dini törenlerini etkiledi. Firdevsi'nin dizeleri İslamın merkezi topraklarındaki ırksal gerilimlere de kanıt oluş-



turur: Firdevsi'nin öyküsünde İranlı kahramanlar önce bin yıllık, insan yiyen bir Arap şeytan olan Dahhak, daha sonra ise Türklerin ataları Turanlılar ile savaşırlar. Gariptir ki, Turanlıları düşmanca anlatmasına karşın, destan İranlılar kadar Türkler tarafından da sevilmiştir.

Fatimiler

14. yüzyılda yaşayan Kuzey Afrikalı felsefeci-tarihçi İbn Haldun şöyle yazıyordu: "Bilin ki, bütün Müslümanlar genelde ... dünyanın sonunda mutlaka Peygamber'in ailesinden bir adamın ortaya çıkarak, dini destekleyeceğine ve adaleti sergileyeceğine inanırlar. O kişiye Mehdi adı verilecektir." Kuzey Afrika'da, 10. yüzyılda ilk Fatimi halifelerinin yandaşları onların Allah tarafından belirlenmiş, dünyada İslami adalet uygulamakla görevlendirilmiş kişiler olduklarına inanırlardı. Ancak 11. yüzyıla gelindiğinde bu tür mehdilik iddiaları ikinci plana inmiş, Fatimi halifeliği de komşularından fazla farklı olmayan bir yeryüzü rejimi haline gelmişti. 11. yüzyıl ortalarında Mısır'da Şiiliği inceleyen bir İranlı olan Nâsır-ı Hüsrev, Fatimi sarayının zevksiz şatafatını bize şöyle canlandırıyor: "Güzelliği sözcüklerle anlatılamayacak tahtın çevresinde altından kafes örgülü bir tırabzan vardı. Tahtın arka-

sında gümüş basamaklar bulunuyordu. Dalları, yaprakları ve meyveleri şekerden yapmış, portakal ağacına benzer bir ağaç gördüm. Orada gene şekerden yapılmış bin heykel ve heykelcik de vardı." Ticari ve tarımsal zenginlik ve çeşitli unsurlardan oluşmuş büyük birlikler, halifeliğin yaşaması için ideolojiden daha önemliydi.

Mısır'da kaprisli, garip biri olan Fatimi halifesi el-Hakim (yön. 996-1021) uyruklarından bazılarını servete boğarken, bazılarına ölüm yağdırıyordu. Yahudi ve Hıristiyanlara zulüm yapıyor, köpeklere, satranca ve dükkânların günbatımından sonra açılmasına karşı yasalar çıkarıyordu. Kunduracıların kadınlara ayakkabı yapmasını yasaklamış, kadınların hamama gitmesini de yasaklamaya çalışmıştı. Hamamda bulunan kadınlar çevrelerine duvar örülerek ölmeye terk ediliyorlardı. Gene de Fatimilerin öylesine bir kurumsal gücü vardı ki, gelişimlerini sürdürdüler ve topraklarını genişlettiler. Mısır, Sirenayka, Hicaz ve Suriye'nin Şam'a kadar olan bölümü Fatimi halifesi tarafından atanan valilerce yönetiliyordu. Trablusgarp ve Tunus valileri ile Sicilya'nın Arap yöneticileri halifenin hizmetine girmeyi kabul etmişlerdi. Fatimiler Irak'ta Büveyhilerin dağılmasından yararlanmaya çalıştılar. 1010 yılında Kûfe valisi, Fatimi halifeliğini desteklemek amacıyla Bağdat'a isyan etti; onu bölgenin diğer küçük prensleri ve asker maceracılar izleyecekti. 1058 yılında bir Türk komutanı olan el-Besasiri Bağdat'ın kapılarına dayandı ve Abbasi halifesi Fatimi halifesi el-Mustansır'ın (yön. 1036-1094) üstünlüğünü kabul etmek zorunda kaldı. Bu olay ortaçağda Şiiliğin siyasal zirvesi oldu.

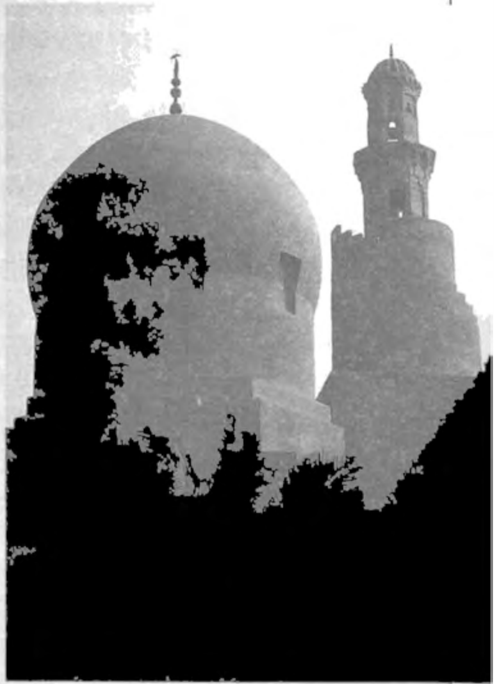
Fatimiler Abbasi halifeliğiyle hem kılıç, hem söz savaşı yürüttüler. Hatta Abbasi uyruklarına vaaz verip onları kendi mezheplerine döndürmek için oraya *dâi*'ler (misyonerler) göndermek, Fatimileri kendi halklarını Şiiliğe döndürmekten daha çok ilgilendiriyordu. Bu nedenle "Sevener" Şiiliği Mısır'da yalnızca seçkinlerin bir bölümünün dini oldu ve Şiiler Sünni Müslümanlar, Kopti Hıristiyanlar ve Yahudilere göre azınlıkta kaldılar. Fatimilerin Doğu İslam ülkelerine gönderdikleri casus ve misyonerlerin çabaları çoğunlukla boşa çıktı. Bir önceki yüzyılda Sünni İslamı benimsemiş olan Oğuz Türklerinin Maveraünnehir'den Yakındoğu'ya akmalarıyla 11. yüzyıl sonlarında Sünni İslamda yeni bir yükseliş oldu. Fatimilerin Irak'taki zafe-

Abdurrahman ibn Muhammed ibn Haldun (1332-1406) yalnızca Arapça yazan tarihçilerin en önemlilerinden biri olmakla kalmamış, aynı zamanda dünyanın en büyük ve etkin tarih felsefecilerinden biri de olmuştur. İbn Haldun çokciltli dünya tarihi yapıtı *Kitabu'l-İber*'in uzun ve teorik önsözü *Mukaddime*'de, hanedanların ve uygarlıkların devresel yükseliş ve düşüşlerine ilişkin kuramlarını açıklamıştı. İbn Haldun'a göre, her uygarlığın önceden belirlenmiş bir hayat devresi vardır. Bir uygarlık çürüdükçe, toplumsal dayanışma bağları (*asabiyye*) zayıflar ve uygarlık sınır bölgelerindeki, daha enerjik göçebelere yenik düşer. Dayanışma bağları güçlü olan göçebeler zaferin ardından yeni bir sistem kurarlar, ama bu sistem de daha sonra tarihsel çürüme yasalarına kurban olacaktır.

İbn Haldun bu büyük yapıtını, 1375'ten sonra üç yıl siyasetten elini eteğini çekerek gittiği, Batı Cezayir'in ücra bir bölgesinde yazdı. Göçebeler ve yeni sistemlerin oluşumu konusundaki tezlerini yalnızca ilk İslam fetihlerinden örneklerle değil, Kuzey Afrika'nın yakın tarihindeki olaylarla da destekliyordu. Bölgede Berber kabileleri Murabıtın, Muvahidin ve Merinilerin peş peşe dalgalar halinde kurdukları devletler, savlarının biçimlendirilmesinde önemli rol oynamıştı.

Ancak tarih görüşünde, 1340'larda annesini, babasını, birçok öğretmenini ve dostunu öldüren veba salgını da etkin olmuştu. Bu tecrübeler onu temelde kötümser bir yaklaşıma sürükledi: "8. (14.) yüzyılın ortasında" diye yazıyordu, "gerek Doğu gerekse Batı'daki uygarlıklar toplumları perişan eden, kimi nüfusları tümüyle ortadan kaldıran bir hastalık salgınına uğradılar. Veba uygarlığın pek çok iyi öğesini yutup yok etti. Salgın hanedanları bunama dönemlerinde, sürelerinin sonuna yaklaştıkları bir zamanda yakaladı. Onların gücünü azalttı, etkinliklerini sınırladı."

İbn Haldun Magrip'te yazmaya başladığı *Mukaddime*'yi 1382'den sonra Kahire'de tamamladı. Kuzey Afrika ve diğer yerlerden birçok kişi gibi, Memlûk sultanlarının din âlimlerine verdiği destek onu da bu kente çekmişti. İbn Haldun, Mısırlı yerel âlimlerin kıskançlık ve düşmanlığına rağmen, resimde görülen Emir Sargitmişiyye medrese-türbesinde ve Kahire'nin diğer dini vakıflarında ders verdi. Böylesi büyük kentlerde gözlediği çok çeşitli zanaatlar, hizmetler ve eğlence biçimleri onu hayrete düşürdü, ama bu bolluk ona kültürdeki "aşırı olgunlaşma"nın bir işareti gibi gözüküyordu.



ri yanıltıcıydı. El-Besasiri Bağdat'ı terk etmek zorunda kaldı ve etnik temelde bölünmüş birlikler Mısır için birbirleriyle savaştılar. Kuzey Afrika Fatimi vasallarının, Sicilya Normanların, Suriye'nin kıyı bölgelerinin büyük bölümü ise önce Bizanslıların, sonra da Haçlıların denetimine geçti.

İspanya ve Magrib

Fas hiçbir zaman Fatimi İmparatorluğu'nun bir parçası olmamıştı. 11. yüzyıl başlarında bölge Berber kabile konfederasyonları Zanata, Mamuda ve Senhece arasında bölünmüştü. Bunların her biri geniş bir bölgeye dağılmışlardı, ama Senhecler Sahra çölünün Atlas dağları ile Senegal ve Nijer ırmakları arasındaki bölümüne egemendi. Kendilerine Müslüman deseler de Senhecler "pırıltılı dağ"a tapıyorlar, batıl bir inançla ağaç ve kayalarda gizlenen cinlerin gönüllerini almaya çalışıyorlardı. Kurtuba'da Maliki şeriatı (Malik ibn Enes'ten dolayı; öl. 795) incelemiş bir Senhec olan İbn Yasin (öl. 1059) bir Senhec kabile reisince, halkına davranışlarının yanlışlığını öğretmek amacıyla davet edilmişti. Malikilerin Kuran ve sünnete kelimesi kelimesine ve sıkı sıkıya bağlı görüşü uyarınca İbn Yasin ve yandaşları, idari adaletin şeriatın alanına tecavüz etmemesini, Kuran'da izin verilmemiş vergilerin alınmamasını, yüksek idari konumlarda Yahudi ve Hıristiyanların çalıştırılmamasını vaaz ediyorlardı. İbn Yasin ve onun Murâbıtın yandaşları doktrinlerini kılıçla dayatıyorlardı. "Murâbıtın" adı Arapça *el-murabitun* sözcüğünden, yani *ribat*larda (tahkim edilmiş tekkeler) yaşayan cihat gönüllülerinden gelmektedir. Murâbıtın savaşta olduğu kadar ibadette de disiplinliydi. İbn Haldun onların başarılarını değerlendirirken, "Magrib'de gerek sayı gerekse grup ruhu (*asabiyye*) açısından onlara eşit hatta onlardan üstün birçok kabile vardı" diyordu; "Ancak dini örgütlenmeleri, doğru dini görüşe sahip oldukları bilinci ve ölmeye hazırlılıkları onların grup ruhunun gücünü ikiye katlıyordu ... ve onların karşısında hiçbir şey direnemezdi."

Bu nedenle İspanya'daki Müslüman prenslerin Hıristiyan *reconquista*'sını [topraklarını geri almalarını] durdurmak için Murâbıtın'dan yardım istemesi doğaldı. 11. yüzyıl başlarında Kurtuba'daki Emevi halifeliği için, daha sonra Fatimi halifeliğini de etkileyecek olan hizip çekişmeleri ciddi sorun

olmaya başladı. 1013'te isyancı Berber birlikleri Kurtuba'yı yağmaladılar. Endülüslü şair İbn Şuheyd kentin yıkılıp giden görkemine ağlıyordu:

Ölüm döşeğinde bir kocakarı, ama benim gönlümde
Çok güzel bir genç kızdır anısı
Aldattı tüm erkeklerini
Ama ne hoş bir fettan!

Bu iç çatışmalar sırasında bir süre kukla halifelerle halifeliği sürdürme görüntüsü verilebildi, ama III. Hişam'ın 1031'de ölümünden sonra bundan bile vazgeçildi. Gerçek yönetim Sevilla, Gırnata, Zaragoza ve diğer kentlerdeki yöresel hanedanlar olan ve sürekli birbirleriyle savaşan *taife*'nin (hizip ya da "taraf" hükümdarlar) elindeydi. Bunlar saltanat adlarını Abbasi halifelerinden alıyorlardı. Bir şair şöyle yakınıyordu: "Endülüs ülkesinde bana acı veren şeylerden biri Mutedid ve Mutemid gibi adlardır: Bu sultan adları, aslan gibi böbürlenerek konuşan bir kedi misali tümüyle yersiz kullanılmaktadır." Bu küçük prensler kendi uyruklarını artan Hıristiyan saldırılarına karşı koruyamayacak kadar az kaynağa sahiptiler ve Hıristiyanlar onların kendi aralarındaki çelişkilerden yararlandılar. Tavaif-i mülûk hükümdarlarından bazıları Hıristiyanların düşmanlığından çok, Murâbıtın'ın desteğinden korkuyorlardı, ama Sevilla hükümdarı el-Mutemid'e göre, Hıristiyanların yönetiminde domuz çobanı olmaktansa Kuzey Afrika'da deve çobanı olmak tercih edilirdi. El-Mutemid, Murâbıtın komutanı Yusuf İbn Taşfin'e "[Leonlu VI. Alfonso] gelip bizden, üstlerine haç dikilip papazlar tarafından yönetilmesi için minber, minare, mihrap ve camileri istedi" diye bir mektup yazdı ve Murâbıtın'dan yardım istedi. 1086'da Alfonso Tuleytula'yı aldıktan sonra İbn Taşfin yönetimindeki bir Murâbıtın ordusu gecikmiş olarak yardım çağrılarına yanıt verip İspanya'ya geçti ve Hıristiyanları Zallak savaşında yendi. Ancak bu zafere ve cihat propagandalarına karşın, Murâbıtın'ın Hıristiyanların ilerlemesini durdurmaktan çok, taifa prensliklerini kendi imparatorluklarına katmakta başarılı olduğu görüldü. Zamanla Murâbıtın'ın cihat heyecanı azaldı ve hanedanın İspanya ve Kuzey Afrika'nın büyük bölümlerini yönetmesi karşılığında uzlaşmalara gidildi.



Bir Müslüman sancağı. Daha önce Hıristiyanların Las Navas de Tolosa muharebesinde (1212) Muvahidinlerden ele geçirdikleri sanılan sancağın, aslında daha geç bir tarihte İspanyol Müslümanlarına karşı bir seferde ele geçirildiği anlaşılmaktadır. Yazılarda Peygamber'in hayır duasına değinilmekte ve Kuran'dan alıntılar yapılmaktadır. Endülüs ipek dokumalarının kalitesiyle ünlüydü.

12. yüzyılda Murâbıtın'ın yerine, gene onlar gibi gücünü Kuzey Afrika Berberîleri arasından doğan bir ruhsal yenileşme hareketinden alan başka bir hanedan geçti. Adını *el-Muvahhid-dîn*, yani "Allah'ın birliğine inananlar" teriminden alan hareketin yandaşları çoğunlukla Masmuda Berberîleriydi. Hanedanın kurucusu İbn Tumart, el-Gazali'nin (1056-1111) mistik öğretisinden çok etkilenmişti. İbn Tumart'ın vaazları hakkında çok çeşitli öyküler anlatılırdı. Sihirli güçleri olduğu, kum falından geleceği bildiği ve ölülerle konuşabildiği söylenirdi. İbn Tumart 1114 yılında kendisini mehdi ilan etti: "Mehdiye inanmak dini bir yükümlülüktür, ona inanmayan dine inanmayandır ... onda bir hata olması düşünülemez. Onunla tartışılamaz, savaşılamaz, ona ters düşülemez, karşı çıkılamaz, direnilemez... ve onun sözü doğru sözdür. O zalimleri ve sahtekârları yok edecek, hem Doğu'yu, hem Batı'yı, tüm dünyayı fethedecek, şimdi adaletsizlikle dolu olan dünyayı adaletle dolduracak ve onun krallığı dünyanın sonuna kadar sürecektir." Muvahiddîn, İbn Tumart'ın komutanı Abdülmümin'in önderliğinde Kuzey Afrika'daki Murâbıtın topraklarına saldırdı ve 1151'de Fas'ı ele geçirdi; 1157'de İspanya'ya geçerek Almeria ve Gırnata'yı işgal etti; 1195'te Hıristiyanları Allarcos'ta yendi, ama Hıristiyanların yarımadadaki ilerleyişini durdurmakta Murâbıtın'dan daha başarılı olamadı. 1212'de Las Navas de Tolosa muharebesinde yenildikten sonra, Muvahiddîn İspanya'dan çekildi ve onların toprakları giderek bir Zanata Berber hanedanı olan Merinilerin eline geçti.

Doğuda Sünnilerin yeniden yükselişe geçmesinde en önemli öğe, Oğuz Türklerinin bölgeye yığınsal olarak gelmesi ve Maveraünnehir'deki en önemli Oğuz boyu olan Selçukluların önce Gaznelileri, sonra da Büveyhileri yenmesiydi. Gazne İmparatorluğu doruk noktasındayken şimdiki İran, Horasan, Afganistan'ın büyük bölümüyle Hindistan ve Pakistan'ın kuzeybatı bölgelerini kapsıyordu. 1016-1037 arasında Maveraünnehir de Gaznelilere aitti. Hiçbir zaman tam kontrolü sağlayamadıkları bu bölgede, Gazneliler büyük ölçüde kiralık Oğuz sipahilerine dayanıyorlardı. Amu Derya'nın (Ceyhun) ötesindeki topraklardan en azından 9. yüzyıldan beri Türk paralı askerler ve memlûklar derleniyordu. Bu tarihte İranlı el-Cahiz, Türklerin "el işleri, ticaret, tıp, geometri, meyvecilik, inşaat, kanal kazı-



Atlı Türk okçuları, geri çekilme taktiklerinde ve geriye ok atmada ustaydılar. Resimdeki okçu kat kat boynuz, deri ve tahtadan yapılmış, eğri bir yay kullanmaktadır. Türklerin çok sevdiği bu tip yay, İngilizlerin ortaçağda kullandıkları ünlü uzun yaylardan bile daha uzun bir menzile sahipti.

mı ya da vergi tahsiliyle ilgilenmediklerini, onlar için tek önemli şeyin akınlar, av, at binme, düşman kabile reisleriyle çatışma, yağma ve diğer ülkeleri işgal olduğunu" yazıyordu.

Türkler ancak 11. yüzyılda İslamın merkez ülkelerinde hükümet ve orduların yönetici konumlarına geldiler ve genel olarak bu konumları Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'ndan sonra parçalanmasına kadar terk etmediler. Selçuklular 1025'te Gazneli Mahmud tarafından paralı asker olarak Horasan'a davet edildiler, ama 1036'da ayaklandılar ve 1038'de Horasan'ın başkenti Nişapur'u ele geçirdiler.

Gerek Gazneliler ile savaşta, gerekse daha sonra Fatimiler, Bizanslılar ve diğerlerine karşı seferlerinde, Türkler meydan muharebeleri yerine sürekli saldırıp çekilme yöntemini tercih ediyorlardı. Gazneli Mesud'a karşı savaş sırasında yaptıkları bir toplantıda, "Biz bozkır insanıyız, aşırı sıcağa ve soğuğa dayanmaya alışığız; oysa Mesud ve ordusu buna dayanamazlar; bu çileyi bir süre çektikten sonra geri dönmek zorunda kalacaklar" kararına vardıkları bildirilir. 11. yüzyıl ortalarına gelindiğinde değişik Türk aşiretlerinde lider konumunda olan Selçuk ailesi Maveraünnehir, Horasan ve İran'daki Gazne topraklarını fethetmişti. 1050'de Tuğrul Bey'e Bağdat'taki Abbasi halifesi tarafından "sultan" unvanı verildi; bu unvanı düzenli olarak kullanan ilk Müslüman hükümdar o oldu. Tuğrul Bey 1055'te Şii Büveyhileri Bağdat'tan sürdü. Bu tarihten sonra halifeler daha büyük bir hareket alanına sahip olduklarını fark ettiler. Yeni hamileri hem Sünniydiler, hem de Bağdat'a çok ender geliyor, topraklarını önceleri Nişapur, daha sonra İsfahan'dan, çoğu kez de hareket halindeki bir ordugâhtan idare etmeyi tercih ediyorlardı. Çok sayıda eğitimsiz Türk göçebenin Ortadoğu'ya göçü uzun vadede yararlı oldu. Atlı Türk muhafızlar tacirlere güvenlik sağlıyor, kabile ekonomisi kentlerde satılan et, deri ve dokumaları üretiyordu. Selçuk sultanı Sancar'ın (yön. 1118-1157) bir fermanına göre: "Onların [göçebelerin] meta ve malları yarar sağlar, bunlar sayesinde yerleşik halkların zenginliği, mutluluğu ve kârları artmaktadır."

Selçuklular İslamı 10. yüzyıl sonlarına doğru, muhtemelen Türk bozkırlarında dolaşan sufi misyonerler aracılığıyla benimsemişlerdi. Bu di-

lenci sufiler büyük çoğunlukla Sünniydiler. Sünni İslamın yeniden güçlenmesi de açıkça Selçukluların zaferlerinin ve buna paralel olarak diğer Oğuz Türklerinin İslam ülkelerinden geçerek batıya doğru göçünün bir sonucuydu.

Selçuklular kendilerini dünyayı yönetmek üzere yaratılmış bir üstün ırk olarak görürlerdi. Aileye adını veren ve Selçuk soyunun belki de efsanevi kurucusu olan Selçuk, rüyasında dünyanın üzerine ateş işediğini görmüştü. 11. yüzyılda yaşayan sözlükçü Kaşgarlı Mahmud *Divanu Lugati't-Türk* adlı sözlüğünün önsözünde şöyle yazar: "Allah'ın Türk ocağı üstünde imparatorluk güneşini yükselttiğini gördüm."

"Üstün ırk" Türktü, ama onların bürokratları ve saraylıları Farsça konuşurlardı. İranlı vezirler arasında en önde gelenlerden biri Alparslan'a (yön. 1063-1072) ve Melikşah'a (yön. 1072-1092) hizmet eden Nizamülmülk'tü (1018-92). Nizamülmülk 1080'lerin sonlarında yazdığı *Siyasetname*'de Selçuk sultanlığının yönetimini ve eski İran hanedanlarının şatafatlı saray törenlerini anlatır, saray hizmetkârlarının eğitimi için tavsiyelerde bulunur, Türk savaşçıları dengelemek için çeşitli ırklardan memlûkların istihdam edilmesini önerir ve vergi tahsilinin devletin hizmetkârlarına ihale edilmesini savunur. Dikkat çekici bir nokta, Nizamülmülk'ün Abbasi halifeliğini hiçbir siyasi önemi olmayan bir kurum olarak görmesidir. Ayrıca, iyi yönetilen bir toplum için önerdiği modelde dinin bekçisi ve şeriatın ayrıcalıklı yorumcuları olarak ulemaya bir rol verilmez.



Tuğrul Bey dua ederken. Kardeşi Çağrı Bey'le birlikte, Tuğrul Bey Selçukluların Batı Asya'daki zaferlerinin baş mimarlarındandı. Selçuklular onun yönetiminde Sünni İslamın destekçileri ve savunucuları oldular.

ULEMA

Genel olarak sultanlar ulemaya güç değil, iş sağladılar; onlar da buna karşın sultanlara meşruiyet verdiler. Nizamülmülk 1067'de Bağdat'taki ilk medreseyi kurdu. Sünni İslam hukukunun incelenmesi ve yaygınlaştırılması amacını güden bir okul olan medresenin ilk kez Gazneliler zamanında Horasan'da ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ama medreseyi İran'a ve daha batıya yayanlar Selçuklular oldu. Çoğu kez İslamda "papaz" olmadığı söylenir. Eğer bundan, halk ile Tanrı arasında aracılık yapan kutsanmış bir insan grubu kastediliyorsa, bu doğrudur. Ama "papaz" daha genel bir anlamda kullanılırsa, o zaman ortaçağda İslamda böyle bir sınıf vardı. Camilere bağlı olarak çalışan ve gelirlerinin bir kısmını ayin düzenleyerek sağlayan çok sayıda insan bulunuyordu. İmamlar namaza öncülük eder, kâtipler vaaz verir, mukriler Kuran okur, müezzinler cemaati namaza çağırır, müftüler fetva verirlerdi vb. 11. yüzyıldan sonra medrese sayısındaki artış, öğretmen, müzakereci ve kütüphanecilerin de katılımıyla İslamda din adamları grubunu çok genişletti. Selçuklular ve onları izleyen devletler döneminde Kuran ve şeriat konularında uzman olan ulemanın prestiji gözle görülür biçimde arttı. Ancak medreselerin çoğunluğu sultanlar, emirler ve diğer siyasetçiler tarafından kurulduğundan, katı din hukukçuları buralarda görev alanları uzlaşmaya açık olmakla suçlayabiliyorlardı.

Hoşgörülü Şii Büveyhi döneminde kimi bilginler Antik Yunan ve Roma felsefesini ve edebiyatını incelemiş ve dar kafalı dindaşları tarafından İslam karşıtı olmakla suçlanan spekülasyonlara girişmişlerdi. Selçukluların zaferi bu hümanist rönesansa kesin bir son verdi. Genelde entelektüel merkezler, dine dayalı ve oldukça dar bir öğretim programına sahip olan medreseler oldu. Bu eğitim Sünni ulemaya öğretmenlik mevkileri sağlamanın yanı sıra, Şii propagandasıyla mücadelede de yararlıydı. Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'sinin birkaç bölümünde bağnaz Şiilerin oluşturduğu siyasi tehdit ele alınıyordu. 1091'de Bağdat'ta Nizamiye'nin başına atanan ilahiyatçı-felsefeci el-Gazali [Berberî mehdi İbn Tumart ondan etkilenmişti] İsmailî Şiiliğe karşı tartışma başlatan birkaç inceleme yazmıştı. Öte yandan el-Gazali'nin son derece popüler yapıtı *İhyâu Ulûmi'd-din*'de (Din Bilimlerinin Canlandırılması) tasavvufun Sünni ortodoksiyle uyuşabi-

lirliğini savunan geleneksel argümanlar tekrarlanıyordu. Daha sonraki yüzyıllarda, sufi tekkelerinin kuruluşu ve büyük sufi mezheplerinin oluşması sayesinde, el-Gazali ile (el-Cüneyd ve el-Hallac gibi) daha önceki sufilerin öğretileri daha da yaygınlaştı.

Sufiler

Başlangıçta gezgin sufiler için dinlenme yerleri olan tekke ve zaviyelere yapılan bağışlar, halktan kişilerin dini bir yaşam seçenlere destek verme ve onları kontrol etme olanaklarını artırdı. Suriye'yi 12. yüzyıl sonlarında ziyaret eden İspanyalı bir Arap hacı olan İbn Cübeyr Şam için şunları yazıyordu: "Burada hankâh adı verilen Sufi tekkelerinin sayısı çok yüksektir ... bu tür sufi örgütlerinin üyeleri gerçekte buraların sultanlarıdır, çünkü Allah onlara hayatın maddi şeylerinden çok fazlasını bahşetmiş, onları geçim derdinden kurtarmıştır, ki yalnızca kendilerini onun hizmetine adayabilsinler."

İlk tekkeler mezhep temelinde örgütlenmemişler, yalnızca belli bir grubun üyelerine tahsis edilmemişlerdi, ama tarikatların oluşmasından sonra bu biçime dönüştüler. Tarikatlar, genellikle ustadan çırağa iletim zincirleri ve değişmez giriş törenleri olan, hiyerarşik örgütlü sufi gruplarıydı. İletim zinciri çoğunlukla Peygamber'in kuzeni Ali'ye ve Peygamber'in kendisine kadar geriye götürülürdü. Tarikatların 13. yüzyılda ortaya çıktıkları anlaşılmaktadır, ama çoğu kez kurucuları olduğu iddia edilen kişiler bunların oluşumunda bir rol oynamamışlardır. Örneğin Kadiri tarikatı adını, 12. yüzyılda yaşamış bir vaiz olan Abdülkadir el-Geylani'den almıştır, ama tarikatın 14. yüzyıla kadar kurulduğuna ilişkin bir kanıt yoktur. Aynı şekilde Ahmed er-Rifai 12. yüzyılda yaşadığı halde Rifailer tarikatı çok daha sonra oluşmuştur.

1230'larda Bağdat'ta Ebu Hafs Ömer es-Suhreverdi (1145-1234) tarafından kurulan Suhreverdi tarikatı belki de ilk sufi tarikatıydı. Bu yüzyılda daha geç bir tarihte Ebu'l-Hasan eş-Şazelî'nin (öl. 1258) müritleri tarafından İskenderiye'de kurulan Şazelî tarikatının tekkeleri giderek Kuzey Afrika'da yaygınlaştı. Hindistan'da yaygın olan Kübreviye tarikatı kökünü Necmeddin Kübra'ya (1145-1220) götürmektedir. Hintli Çiştiler de mane-

vi kurucuları olarak Muineddin Muhammed el-Çişti'yi (öl. 1236) kabul etmektedirler.

Sufi tarikatlarının toplumsal ve kültürel önemi ne kadar vurgulansa azdır. Sufiler kâfir ülkelerine misyoner olarak gittiler. 13. yüzyıldan başlayarak İslamın sınırlarının Bengal'e uzatılmasında, bu süreçte günümüzün en büyük Müslüman etnik gruplardan birinin biçimlendirilmesinde sufiler başroldeydi. Orta Asya'daki putperest Türkleri ve Moğolları İslama çekmekte, (adlarını Ahmed ibn İbrahim el-Yesevi'den [öl. 1166] alan) Yeseviler diye bilinen, gevşek örgütlenmiş gezici dervişler grubu temel bir işlev gördü. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en iyi şairlerden bazıları Mevleviydiler ve Mevlevi şeyhleri kimi Osmanlı sultanlarına ruhani ve siyasi danışmanlık yapmışlardı. Orta Asya'da çok yaygın olan Nakşibendi tarikatı da zaman zaman siyasi etkinlik göstermiştir. Örneğin, Nakşibendi Hâce Ahrar 15. yüzyıl sonlarında Semerkant ve Buhara'nın önde gelen siyasetçilerindendi. Dini kurallardan belli ölçüde sapmalarına karşın, Bektaşi dervişleri Osmanlı sultanlarınca desteklenmişlerdi: Bektaşi babaları fiilen yeniçeri birliklerinin din görevlileri gibi çalışmışlardır. Sufilerin siyasete katılımının en çarpıcı örneği Azerbaycan'daki Safevilerdi. 14. yüzyıl Safevi şeyhleri Sünni sufilerdi ve Erdebil'deki bir türbenin bekçiliğini yapıyorlardı. 15. yüzyılda bu şeyhler önce Kafkaslarda Hıristiyanlara karşı bir cihadın başına geçtiler, sonra da bir Şii hareketinin militan ve mehdici önderleri oldular. (Safevilerin Sünnilikten Şiiliğe geçişi, ortaçağda ikisinin bugünkü kadar kesin çizgilerle birbirinden ayrılmadığının bir işaretidir.)

Katı görüşlü ulema, özellikle de kurallara aşırı bağlı Hanbeli şeriat ekolünden İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziye, bazı tasavvuf ustaları için öne sürülen yüceltici iddialara karşı çıktılar ve velilerin türbelerine onlardan Allah nezdinde kendilerine aracılık etmelerini istemek, dans etmek, şarkı söylemek ve gizemli toplantılarda erotik şiirler okumak için yapılan ziyaretleri eleştirdiler. İbn Teymiye öncelikle Rifai sufilerin "mucize"lerini yererek, onları ateş üzerinde yürümeden önce ayaklarına kurbağa yağı ve portakal kabuğundan yapılmış koruyucu bir merhem sürmekle suçladı. Öte yandan İbn Teymiye ile İbn Kayyim el-Cevziye tasavvufun her biçimine karşı değillerdi; her ikisi de Kadiri tarikatındandı. Bazı tarikatların etnik ya da bölgesel

düzeyde kalmasına karşın, diğerleri tüm İslam ülkelerinde yayıldılar. Örneğin, Fas'tan Endonezya'ya kadar Kadiri tekkelerine rastlamak mümkündü. Bunların çok büyük çoğunluğu Sünniydi ve Bektaşi ayin ve uygulamalarında olduğu gibi kimi Şii özellikler içerseler de, tasavvufun giderek yaygınlaşması Sünniliğin yeniden canlanışına yardımcı oldu.

Bizans ve İlk Haçlı Seferi

11. ve 12 yüzyıllarda Sünni İslam, Suriye'de Fatimilerden, Ermenistan ve Anadolu'da Bizans'tan toprak kazandı. Her iki bölgedeki ilerlemeleri de Selçuklu sultanının pek kontrol edemediği Türk maceracılar ve akıncılar gerçekleştiriyordu. Selçukluların İran topraklarını fethi, Oğuz Türklerinden yeni göç dalgalarına yolu açmıştı. Bu kırsal göçebeler İslam topraklarına eşit biçimde yayılmadılar; çoğunluğu Azerbaycan ve Anadolu'nun verimli otlaklarına doğru batıya ilerledi. Burada kendilerini bir savaş bölgesinin sınırında, *gazi* bölgesinde buldular. Gaziler ya ganimet elde etmek ya da şehit olmak için putperestlere ve Hıristiyanlara karşı askeri akınlar düzenleyen Müslüman gönüllülerdi. İlerleyişleri cihat akınlarından çok göçü andırıyordu, ama Bizans İmparatorluğu'nun kıyılarında gazilere katılan Türk boyları da artık kendilerini gazi olarak tanımlamaya başlamışlardı.

Gazilerin ve aşiretlerin saldırılarından bunalan Bizans İmparatoru Romanos Diogenes (yön. 1068-1071) çok büyük bir ordu toplayarak, Selçuklulara saldırmak üzere Konstantinopolis'ten doğuya ilerledi. Yetenekli bir asker olan Romanos zaten askeri yöntemlerle sınırlardaki sorunları çözmek üzere imparator yapılmıştı. Ancak bu askeri sefer yanlış bir kanıya dayanıyordu, çünkü Suriye'de Fatimilere karşı bir saldırı planlayan Sultan Alparslan, Bizans topraklarına yönelik Türk akınlarını teşvik etmemişti. 1071'de Bizans ordusu Selçuklularla Van Gölü yakınlarındaki Malazgirt'te karşılaştı. Romanos Diogenes'in, "Eğer bu barbar gerçekten de barış istiyorsa, karargâhıma gelip Rey'deki sarayını kefalet olarak bana teslim etsin" dediği belirtilir.

Malazgirt'teki karşılaşma Alparslan'ın isteğiyle olmamıştı; hatta sultanın savaştan önce kefenini sırtına geçirdiği söylenir. Bizanslıların bu muharebede yenilmesi ve bunun ardından imparatorlukta iç savaşın başla-

ması, Anadolu'ya yeni Türk boylarının ve akıncı gruplarının girmesinin önündeki tüm engelleri yok etmiş oldu. Alparslan Malazgirt'in ardından sınırda küçük miktarda toprak kazansa da, Anadolu'yu işgal etmekle ilgilenmedi. Selçukluların rakip bir kolu Konya'da bir sultanlık kurarlarken, bir gazi hanedanı olan Danişmendliler yüz yılı aşkın bir süre Orta ve Doğu Anadolu'ya egemen oldular. Anadolu'nun Türkleşmesi ve buna paralel olarak Helenizmin çöküşü, ortaçağdaki en önemli demografik ve kültürel değişimlerden biriydi.

Türklerin İstanbul Boğazı'na doğru ilerlemesi I. Haçlı Seferine yol açtı. Bizans'ın bir diğer asker imparatoru olan Aleksios Komnenos, Papa II. Urban'a bir mektup yazarak, Türk saldırılarına karşı Batı'dan –muhtemelen görece küçük ve kolay denetlenebilir bir paralı asker birliği biçiminde– yardım istedi. Ancak I. Haçlı Seferinin Konstantinopolis'e gelen liderleri imparatordan talimat ya da öneri istemediler. Üstelik Bizans'a Anadolu'da yardım etmekten daha büyük şeyler planlıyorlardı. Haçlılar, Selçuklulara ve Danişmendlilere karşı bazı kolay zaferler kazandıktan sonra, Kudüs'ü hedef alarak Suriye'ye doğru ilerlediler; Kuzey Suriye'ye ulaştıklarında, karşılarında rakip prens ve valilerce yönetilen bir devletler kümesi buldular. Büyük evlat hakkı Türklerin aşiret geleneklerinde olmadığından, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın 1092'de ölümünden sonra Selçuk beyleri arasında meydan gelen çekişmeler devleti zayıflatmıştı. Suriye'de kent valileri Haçlılara karşı ortak bir direniş gösteremediler. 1097 yılında Antakya'yı alan Haçlılar, Filistin'e girdiler ve 1099'da Kudüs'ü Fatimilerin elinden aldılar.

13. yüzyılda yaşayan Musullu tarihçi İbnü'l-Esir I. Haçlı Seferini daha geniş bir çerçeveye yerleştiriyordu:

> Frank İmparatorluğu'nun ilk sahneye çıkışı, ilk kez güçlenmeleri, İslam topraklarını fetih ve işgalleri 478 yılında (1085-1086), Endülüs'te Tuleytula ve diğer kentleri ele geçirmeleriyle görülür... Daha sonra 484 yılında (1091-1092) Sicilya adasına saldırıp fethettiler... Hatta bundan sonra Afrika kıyılarına girerek birkaç yer ele geçirdiler, ama bunlar sonra onlardan geri alındı. Sonra, şimdi göreceği-

niz gibi, başka yerleri fethettiler. 490 yılına (1096-1097) gelindiğinde Suriye ülkesini işgal ettiler.

Haçlılar Suriye-Filistin sahillerinde bir dizi prenslik kurduktan sonra bile, Kudüs'ün fethi önceleri çok önemli görülmedi. Bağdat Kadısı el-Herevi halifenin sarayına öfkeyle dalarak, onu: "Nasıl olur da Suriye'deki kardeşlerinizin develerinin eyeri ya da akbabaların kursağı dışında yaşayacak yerleri yokken, siz burada güvenliğinizin rahatı içinde uyuklar, çiçekler kadar havai bir hayat sürersiniz!" diye azarladı, ama bir sonuç alamadı. Ne Abbasi halifeleri ne de Selçuklu sultanları Haçlılara karşı cihat açmak niyetindeydiler. Haçlılara tepki gösterme işi onların Müslüman komşularına kalmıştı. Etkin bir kampanya ve cihat ancak 1140'larda Musul ve Halep'i yöneten Zengi sülalesi tarafından başlatıldı.

1127'de Irak Selçuklu Sultanı Mahmud tarafından Musul'a atabey (vali) atanan Zengi, atak bir Türk komutanıydı. Çok içki içmek dışında son derece sade bir yaşam süren Zengi, ekili topraklardan geçerken birliklerine çok sıkı bir disiplin uygulardı. ("Atabeyin askerleri sanki iki ip arasından ilerlerdi.") Zengi sülalesinin ordularında haçlı devletlere karşı savaşan askerlerin çoğunluğu özgür ve memlûk Türklerdi, ama atabeylerin önemli sayıda Kürt askeri de vardı. 1150'li yıllardan sonra, Fatimi halifeliği güçsüzleştikçe, Zengi'nin oğlu ve vârisi, Şam ve Halep Valisi Nureddin Mısır'ı almak için Kudüs'teki haçlı krallığıyla bir yarışa girdi. Nureddin'in Mısır'a gönderdiği üst düzey komutanların çoğu Kürttü ve 1171 yılında Fatimi halifeliğini Eyyubi kabilesinden bir Kürt olan Selahaddin yenilgiye uğrattı.

Selahaddin ve ailesi Mısır'ı Nureddin adına yönettiklerini iddia ettilerse de, bu doğru değildi. Nureddin'in 1174'te ölümünden sonra Selahaddin Mısır'dan çıkarak Şam ve diğer Suriye kentlerini işgal etti. Suriyelilerin çoğu Selahaddin'in yönetime haksız biçimde el koyduğu kanısındaydı. Selahaddin ve ardılları haçlılara karşı cihat açarak Suriye ve Mısır'da yönetimlerine meşruiyet kazandırmaya çalıştılar. Selahaddin belki de ortaçağ sultanları arasında en karizmatik olanıydı ve Müslümanlar kadar Frank düşmanları tarafından da takdir edilmişti. Sadık bir Muvahidin uyruğu olan İbn Cübeyr bile Selahaddin'in "dünya ve din işlerindeki unutulmaz

Karşı sayfada:
Müslüman dünyasının kent ve kasabaları genellikle birbirlerinden çok uzaktılar ve birinden diğerine gitmek için sert ve tehlikeli bölgelerde uzun yolculuklar gerekirdi. Bu nedenle hükümdarlar ve önde gelen kişiler gezginler için (çoğunlukla tacir, âlim ve hacılar) hayvanlarıyla birlikte geceyi güvenlikte geçirebilecekleri kervansaraylar yaptırırlardı. Alaaddin Keykubad'ın 13. yüzyılda Konya dışında yaptırdığı Sultan Hanı'nın görkemli giriş kapısı, bu yapılara verilen önemi göstermektedir. Kapının bal peteği biçimli kemeri Selçuk mimarisi için tipiktir ve onların Orta Asyalı atalarının çadırlarını anımsatır.

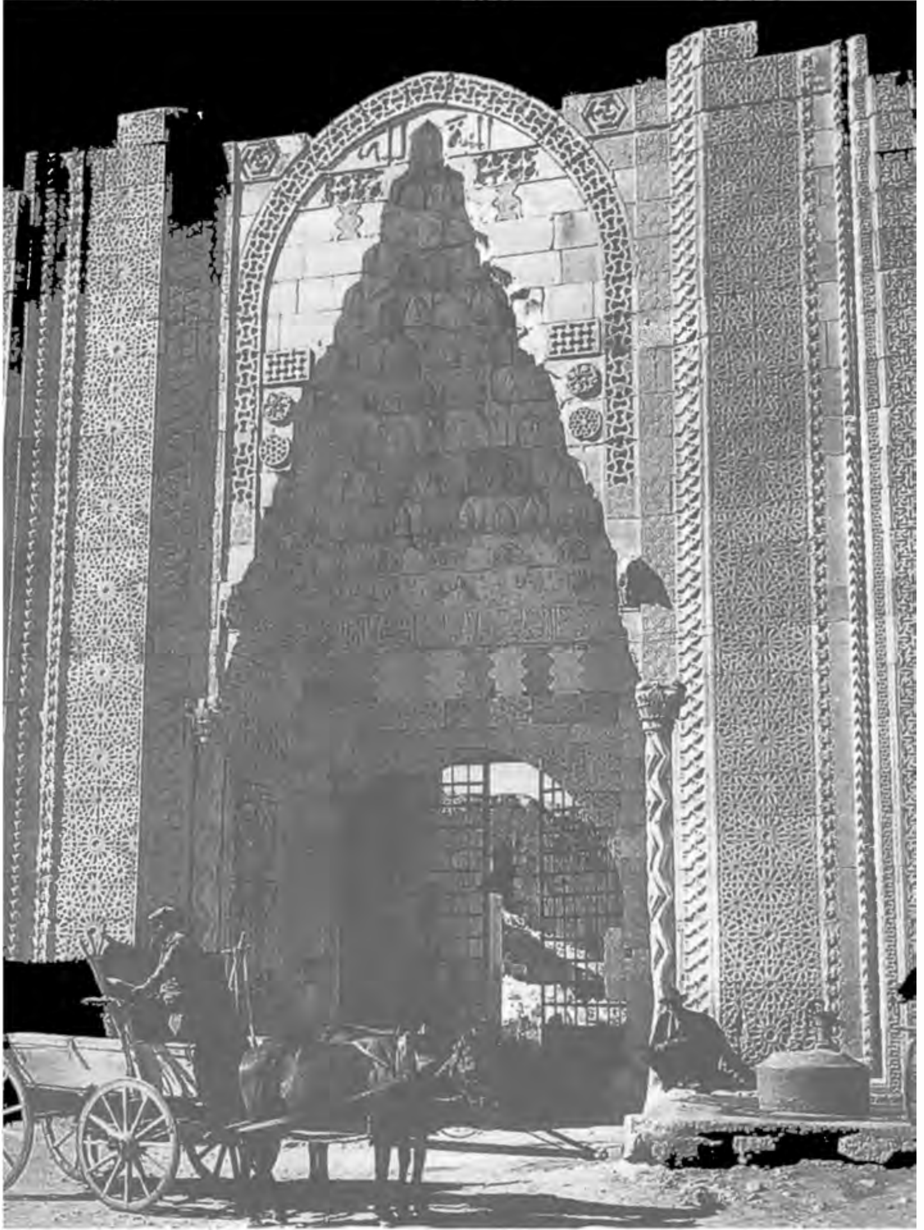
başarıları"ndan ve "Allah'ın düşmanlarına karşı yürüttüğü amansız cihat"tan söz etmeye mecbur kalmıştı. "Çünkü bu ülkenin [Şam] kuzeyinde İslama ait bir yer yoktur... Şefkatli Allah Müslümanlara hiçbir zaman dinlenmeye çekilmeyen, uzun süre rahata kaçmayan, her zaman eyerini divanı yapan bu sultanı verdi."

Selahaddin 1187'de Kudüs Krallığı'nı Hittin muharebesinde yendi ve Kudüs'ü Hıristiyanlardan geri aldı. Bu zafere rağmen Selahaddin ve müttefiklerinin III. Haçlı Seferine (1189-1192) karşı koymaktaki masraflı ve kanlı çabalarının anısı 13. yüzyıl başlarında cihat ateşini oldukça azaltmış olabilir. Haçlıların elindeki son limanlar ancak 1291 yılında, Mısır ve Suriye'nin Memlûk sultanı el-Eşref Halil (yön. 1290-1293) tarafından alındı.

Selçuklu'nun Ardılı Olan Devletler

Suriyelilerin haçlılara karşı mücadelesinde İran ve Irak'ın Selçuklu sultanları ancak küçük bir rol oynadılar. Doğu onları daha çok ilgilendiriyordu. 12. yüzyıl ortalarından sonra devlet isyankâr Oğuz boylarından yeni göçleri durduramayınca, Horasan giderek Selçuk kontrolünden çıktı. İslamın merkez ülkelerinde Türk Selçuklu sisteminin çökmesine esas olarak Oğuz Türkleri neden oldular. Giderek daha çok sayıda Türk, Zengi sülalesinin ve önceleri Selçuklu sultanlarına hizmet eden vali ve subayların kurduğu diğer küçük rejimlerin ordularına katıldı.

Selçukluların ardından kurulan devletlerin en büyüğü doğudaki Harezmşahlar İmpara-



torluğu'ydu. 1148 yılında Harezmşahlı Türk komutanı Atsız Maveraünnehir'de Selçuklulardan bağımsızlığını ilan etti ve Harezmşahlılar 1193'ten sonra diğer bir Türk boyu olan Kıpçaklardan oluşturdukları atlı-okçu ordularıyla Horasan'ı işgale başladılar. Harezmşah Sultanı Alaaddin Muhammed (yön. 1200-1220) Irak sınırından Türkistan'a uzanan ve Gazne ile Hindistan'ın bir bölümünü içeren bir imparatorluğa hükmediyordu. Konya'daki Anadolu Selçukluları, Zengiler, Eyyubiler ve daha sonra Memlûklarda olduğu gibi, Harezmşahlılar da unvan ve protokol sistemlerini İran'ın Büyük Selçuklularından almışlardı. Ancak bütün görkemine ve geniş topraklarına karşın, Harezmşah rejimi sağlam temeller oluşturamadı; onlardan sonra İran ve Maveraünnehir'de kurulan Moğol devletleri gibi Harezmşahlılar da yağmacı bir rejimdi ve uyruklarının sadakatini kazanamamıştı. Özellikle de Harezmşah şahının Bağdat'taki Abbasi Halifesi ile olan çelişkileri ve ulema ile sufilere kötü davranışı, sivil idarenin ve kent nüfusunun büyük bölümünü oluşturan İranlıları onlardan uzaklaştırdı. Şahın saray idaresi de böylesine büyük bir imparatorluğu yönetmeye yeterli değildi. Bu nedenle Moğol saldırıları karşısında imparatorluk hızla dağıldı.

Moğollar

Aşiretleri Baykal Gölü ile Altay Dağları arasındaki bölgede bir birlik oluşturmadan önce, Moğollar kırsal alanlarda, Oğuz ve Kıpçak Türklerinin eski yaşamıyla hemen hemen aynı, göçebe bir yaşam sürdürüyorlardı. Moğolların bir bölümü Budizm ya da Nesturi Hıristiyanlığını benimsemişlerdi, ama çoğu Türkler gibi şamanisttiler. Moğol İmparatorluğu'nun kurucusu Timuçin büyük olasılıkla 1167'de doğmuştu. Efsaneye göre Timuçin doğduğunda yumruğunda uğursuz bir kan pıhtısı vardı ve yaşamı boyunca "alınyazısının bu olduğu" fikrini işledi. Gerek diplomasi, gerekse savaşta acımasız ve hilekâr olan Timuçin, kariyerine çok küçük bir akıncı grubunun lideri olarak başladı. Zafer zaferi getirdi; 1206 yılına gelindiğinde bozkırın bütün Moğol kabilelerini kendi denetiminde birleşmeye zorlamıştı. O yıl toplanan büyük bir mecliste Timuçin Cengiz Han adını aldı. 1218'te Harezmşahlıların Moğol koruması altındaki tacirleri öldürmesi Moğollara bir

savaş bahanesi yarattı. Garnizon kentlerine dağılmış olan Harezmşahlı orduları fazla bir direniş gösteremediler. Askeri becerilerinden çok, İslam hukuku bilgisiyle öne çıkan son Harezmşahlılar şahı Hazar'da bir adaya sığındı ve orada öldü.

Maveraünnehir ve Horasan pek çok kez saldırıya uğradı, kentleri yağmalandı. Moğollar Batı Asya ve diğer yerlerdeki askeri başarılarını atlı savaşçılarının hareketliliğine ve üstün donanımına, iyi planlama yapmalarına ve lojistiğe verdikleri öneme borçluydular. Terfiler yeterliliğe göre yapılırdı; Cengiz Han ayrıca dünyanın gördüğü en iyi iki komutana sahipti: Cebe ve Subudey. Onların seferleri 20. yüzyılda hâlâ dikkatle incelenmektedir. Moğollar düşmanlarını dehşete düşürmek ve sindirmek için büyük ölçekli katliamlar da yaparlardı. Cengiz Han'ın İran kentleri için, "Bütün kentler yerle bir edilmelidir ki, dünya bir kez daha Moğol anaların özgür ve mutlu çocuklarını emzirecekleri büyük bir bozkır olsun" dediği söylenmektedir.

İbnü'l-Esir'e göre Moğollar "tek bir yılda yeryüzünün en kalabalık, en güzel, en gelişmiş kesimini, halkın uygarlıkta üstün olduğu, kentlerde yaşadığı kesimini ele geçirdiler. Henüz işgal etmedikleri ülkelerde herkes geceyi oraya da gelecekleri korkusuyla geçirmektedir." 1221'de Nişapur'un yağmalanması özellikle kanlı oldu. Erkek, kadın ve çocukların kafalarından ayrı piramitler yapan Moğollar bundan sonra da kedi ve köpek avına çıktılar. Camilere ve Kuranlara yapılan saygısızlıklar neredeyse törensel olaylara dönüştü. Moğolların hizmetindeki İranlı tarihçi el-Cüveyni'ye göre Horasan ve Irak'ta "her kent ve her köy birkaç kez yağmaya ve katliama maruz kaldı; yıllarca bu karışıklık sürüp gitti; öyle ki artık kıyamete kadar doğum ve nüfus artışı olsa, nüfus eskiden olduğunun onda birine bile ulaşamaz"dı. Dehşet içindeki kimi diğer gözlemciler katliam kadar bilgi kaybını da vurguluyorlardı. Semerkant ve Nişapur gibi yerler Müslüman ortodoksisinin ve biliminin büyük merkezleriydiler, ama Moğollar her yerde şenlik ateşleriyle kitap yakıyorlardı.

Moğolların Ortadoğu'ya saldırısının İslam kültür ve ekonomisinde kısa vadede bir yıkım etkisi yarattığı kuşkusuzdu. İran'da 1219'dan sonra seramik üretimi kırk yıl neredeyse tümüyle durdu. Suriye'de Fırat üstünde

büyük bir çömlekçilik merkezi olan Rakka kenti 1258'de Moğollarca yağmalandı, sonra da terk edildi. Musul 1260'lardan sonra artık önemli bir maden işçiliği merkezi olmaktan çıktı.

Müslüman tarihçiler Cengiz Han'ın vecd haline geçerek şeytanlarla iletişim kurduğunu iddia ettiler. (14. yüzyılda Türk-Moğol Hanı Timur için de benzer söylentiler çıkmıştı.) Buna karşın Moğollara karşı çıkan Müslüman prensler ise korkak ve tembel olarak niteleniyordu. Cengiz Han'ın 1227'de ölmesinden sonra Moğol orduları zaman zaman Kuzey İran'a saldırılarda bulundular. 1243'te de Moğol Komutanı Baycu Konya Selçuk Sultanlığı ordusunu Kösedağ muharebesinde yendi. Sultanlık bundan sonra Moğollara bağımlı oldu. Ancak İran ve Irak'ın tam fethine 1250'lerde başlandı.

1253'te Ulu Han Mongke kardeşi Hülagu'nun yönetiminde bir işgal ordusu oluşturdu. Hülagu'nun ilk görevi İsmailî Haşhaşîlerin Kuzey İran'daki kalelerini, özellikle de Alamut'taki merkezlerini ele geçirmekti. (Haşhaşîyyun'a bu ad muhtemelen, onların haşhaş kullanan sapkın ayaktakımına benzediklerini iddia eden düşmanlarınca takılmıştı.) Alamut 1256'da düştü. Haşhaşîlerin son büyük dini liderleri Moğol askerlerce tekmelenerek öldürüldü ve kalenin büyük ve görkemli kütüphanesi yok edildi. Mezhebin bölgesel gücü azaldı ve öğretileri çekiciliğini büyük ölçüde yitirdi. Memlûk Sultanı Baybars 1271'de onların Kuzey Suriye'deki son merkezlerini ele geçirdi.

Hülagu, İsmailî Şiiliğin Ortadoğu'daki merkezini yok ettikten sonra Sünniliğin başkenti Bağdat'a yürüdü. Bağdat yağmalandı ve son halifesi 1258'de idam edildi. Hülagu'ya kendisi için bir prenslik kurma yetkisi verilip verilmediği bilinmemektedir, ama bazı bölgeler üzerindeki iddialarına aileden itirazlar geldi. Bu nedenle Hülagu Kafkaslarda Güney Rusya'da kurulmuş olan Altın Ordu'nun Moğol hanlarıyla uzun bir savaş sürdürmek zorunda kaldı. Hülagu yanında Çinli ve Uygur bürokratlar getirmişti, ama kaçınılmaz olarak hem o hem de ardılları büyük ölçüde İranlı yazar çizerlere bel bağlamak zorunda kaldılar. "İmparatorluk at sırtında fethedilmişti, ama at üstünden idare edilmesi olanaksızdı." Fetihten sonra İranlı bürokrat ve bilginler onyıllar boyunca Arap dindaş-

larından uzak düştüler; bunun bir etkisi de İran'da kültürün İranlı niteliğinin pekişmesi oldu.

Hülagu 1265'te öldü. Belki Budist olan Hülagu'nun Müslüman olmadığı kesindi; cenaze töreninde insan kurban edildi. 1282-1284 arasında bir *ilhan* (Çin'deki en büyük Moğol hanının temsilcisi) olan Hülagu'nun oğlu Tegüder Ahmed İslamı benimsedi, ama bu davranışı Moğol uyrukları arasında hoş karşılanmadı. İran'daki Moğollara Sünni Müslümanlığı ancak ilhan Gazan (yön. 1295-1304) kabul ettirebildi. Ortaçağda İran büyük ölçüde bir Sünni bölgesiydi; ancak bu dönemde Sünniler ile Şiileri birbirlerinden ayırt etmek de pek kolay değildir. Moğol topraklarının diğer bir bölümünde, Güney Rusya'daki Altın Ordu'nun hanı Berke 1260'larda Müslüman oldu, ancak İslama geçişler burada ancak 14. yüzyıl başlarında Özbek hanın zorlamasıyla arttı. Aynı şekilde, Maveraünnehir'de Çağatay Moğollarının liderlerinden bazıları 1260'larda Müslüman olsalar da, İslamın ancak 14. yüzyılda bu savaşçı seçkinler arasında yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Moğollara ve onlara bağlı Türklere İslamı benimsetmekte Yesevi dervişleri önemli rol oynadılar.

Moğol hükümdarlar sürekli olarak dünyayı fethetmenin ve yönetmenin onlara Tanrı tarafından verilmiş bir hak olduğunu tekrarladılar: "Gökyüzünde tek güneş, yeryüzünde tek han." İlhan Abaka'nın Baybars'a 1289 tarihli bir mektupta söylediği gibi:

> Abaka Doğu'dan çıktıktan sonra bütün dünyayı fethetti. Ona karşı çıkan öldürüldü. İster göğe çık, ister yerin dibine gir, bizden kurtulamazsın. En iyi politika bizimle barış yapmaktır. Sen Sivas'ta satın alınmış bir memlûksun. Hangi cesaretle yeryüzü hükümdarlarına isyan edersin?

Memlûkler

Gene de Memlûklar Moğolları birçok kez yendiler ve onların Suriye ve Mısır'ı işgal etmelerini önlediler. Moğollara karşı Kuzey Filistin'deki Ayn Calut'ta 1260'ta kazandıkları ilk zaferden sonra, Memlûklar Fırat boyundaki sınırlarını onlara karşı elli yıl korumayı başardılar. Bu dönemin

büyük kesiminde Memlûklar bir yandan da haçlılara karşı başarılı bir savaş yürütüyorlardı. Sonunda Mısır'a yönelik bir Fransız haçlı seferi, Memlûk subayları Eyyubi sultanlarının sonuncularından biri ve en başarısızı olan Turan Şah'ı öldürerek Mısır'ı ele geçirmeye teşvik etti. Memlûklar 1260'tan sonra Suriye'ye ilerlediler. Tıpkı daha önceleri Selahaddin'in Şam'ı alırken yaptığı gibi, Memlûk sultanları da iktidara el koyarken cihat ideolojisini kullandılar. Bu dönemde pek çok rejimin –Murâbıtın, Muvahhidin, Gurlar, Anadolu beylikleri– diğer Müslümanlarla savaşırken cihat yürüttükleri iddiasında bulunmaları dikkat çekicidir.

Memlûklar askeri becerileri, taktikleri ve donanımları açısından Moğollara çarpıcı bir benzerlik gösteriyorlardı. Suriyeli tarihçi Ebu Şame Moğolların "kendi türlerinden musibetler" tarafından yenildiklerini yazmıştı. İlk kez Eyyubiler, sonra 1250'den 1517'ye kadar Memlûk sultanları tarafından bölgeye getirtilen genç Türk köleler yalnızca askeri eğitim görmüyor, İslam öğretisini ve Arapça okuma yazmayı da öğreniyorlardı. Bu memlûklar hem savaş hem de devlet yönetimi için yetiştiriliyorlardı. Müslümanlaşmış memlûkların çoğu, sonradan dönmelerin coşkusuna sahiptiler. Memlûk sultan ve emirleri Selçukluların ve Eyyubilerin medrese ve tekke kurma ve bunları madden destekleme geleneğini sürdürdüler. Sivil seçkinleri

Giysilere fazla para harcamayı yasaklayan kurallara karşın, resimdeki prens ve maiyetinde görüldüğü gibi Memlûklar gösterişli giyim kuşama düşkündüler. Mısır'da lüks dokumaların (*tiraz*) üretimi hükümdarın tekelindeydi.



de bir başka biçimde desteklediler: Devlet daireleri ve vergi büroları çok büyük ölçüde genişletildi ve büyük emirler kendilerine Arap kâtipler ve muhasebe görevlileri tuttular.

Güney ve Doğu Asya'da İslam

Baybars 1261'de Bağdat'ın son Abbasi halifesinin bir akrabasını Kahire'ye halife olarak yerleştirdi. Sultanlar bundan sonra Abbasi halifesini ve kutsal kentler Mekke ve Medine'yi korudukları için ne kadar dindar olduklarının şamatasını yaptılar. Gerçekteyse Kahire'nin yetkisi sultanlığın dışında ancak ara sıra tanınıyordu. 13. yüzyılda İranlı tarihçi el-Cüzcani, Bağdat'ın Moğolların eline geçmesinden sonra İslamın merkezinin Delhi sultanlığı olduğu görüşündeydi. Suriye'deki Eyyubiler gibi, Kuzey Hindistan'daki Gurlar da cihat yaptıkları iddiasındaydılar; ama onların cihadı Sind'deki sapkın Müslümanlara karşıydı. Mısır'da es-Salih Eyyubi'nin zamansız ölümü memlûkların iktidarı ele geçirmelerine olanak sağlamıştı. Hindistan'da da Gurlu Mahmud'un 1206'da öldürülmesi bir memlûk subay olan Kutbeddin'e sultanlık yolunu açtı. 1206-1555 yılları arasında Delhi'de değişik Türk ve Afgan hanedanları hüküm sürdü ve bu sultanlardan çok azı memlûk kökenli olmakla birlikte, hepsi köle askerlerden büyük çapta yararlandı. Delhi sultanlarının yönetiminde Müslümanların elindeki bölge çok genişledi; 1335'e ulaşıldığında Hindistan'ın çok büyük bölümünü içermekteydi. Ancak Memlûklar uzun süre yabancı bir azınlık olarak kaldılar ve sufi danışmanlarına danışarak ülkeyi yönettiler. Özellikle Çişti ve Suhreverdi tarikatları sarayda güçlü oldukları gibi, Hindistan nüfusunun önemli bir kesimini Müslümanlaştırmakta da baş rolü oynadılar.

Hindistan'da Türk fetihleri ve sufilerin vaazlarıyla İslamın güçlenmeye başlamasından önce de sahil kentlerinde oldukça büyük Arap ve İranlı tacir toplumları oluşmuştu. Portekizliler 1498'de Ümit Burnu'nu dolaşıp gelinceye kadar, Hindistan ile Doğu Afrika arasındaki Umman Denizi fiilen bir Müslüman gölüydü. İslam Hint limanlarından doğuya doğru ticaret yollarından yayıldı: Guceratlı Müslüman tacirler Malay yarımadası ve Sumatra ile ticaret yapıyorlardı. 15. yüzyıl başlarında Malakka'nın hükümdarı İslamı benimsedi; onu Sumatralılar izledi. Hint ve Malakka Boğa-

zı limanları, baharat adalarına ve Çin'e giden ticaret yollarında ara duraklardı.

Gelişmiş uygarlığı ve devasa kentleriyle Çin'in Müslüman dünyası için önemi ne kadar vurgulansa azdır. Çin ile ticari ve düşünsel ilişkilerin yanında Hıristiyanlarla ilişkiler önemsiz kalıyordu. Çin'in Müslüman dünyaya başlıca ihraç malları ipek ve seramikti. Daha 9. yüzyılda bile Kanton'da yüz binin üzerinde Arap tacir olduğu söyleniyordu. 1250'lere kadar Arap ve İranlı Müslümanlar ile Müslümanlaşmış Çinlilerin çoğu limanlarda yaşıyordu. Moğol Yuan hükümdarların kendileri hiçbir zaman Müslüman olmadılarsa da, onların 1252-1279 yıllarındaki fetihleri sonucunda Kuzey Çin'e de çok sayıda Müslüman bürokrat, asker ve tacir geldi. Çin'in



İslam dünyasının Çin'le ilişkilerinin önemi, Türkmen ekolünden bu İran minyatüründe gözlenmektedir (yak. 1470-1480). Resimdeki Çinli gelin bir barbarla, muhtemelen bir Türkle evlenmeye gitmektedir. Gelinin çeyizinde görülen mavi beyaz Çin kapları, İslam dünyasında çok beğenilir ve taklit edilirdi.

kültürel prestiji Arap ve İranlıların Çin seramik ve dokumalarını taklit çabalarında ve lotus, bulut bandı, ejderha, zümrüdüanka gibi motifleri benimsemelerinde gözlenmektedir. Müslümanlar yeşim oyma, fişekçilik, boyama, lake, kâğıt yapımı gibi konularda Çin'in teknik üstünlüğünün bilincindeydiler. 11. yüzyılda yaşayan İranlı bilgin et-Talibi şöyle diyordu: "Araplar, gerçek kökeni ne olursa olsun, ince ya da garip biçimli her kaba 'Çin işi' derlerdi, çünkü zarif şeyler Çin'in bir özelliğidir."

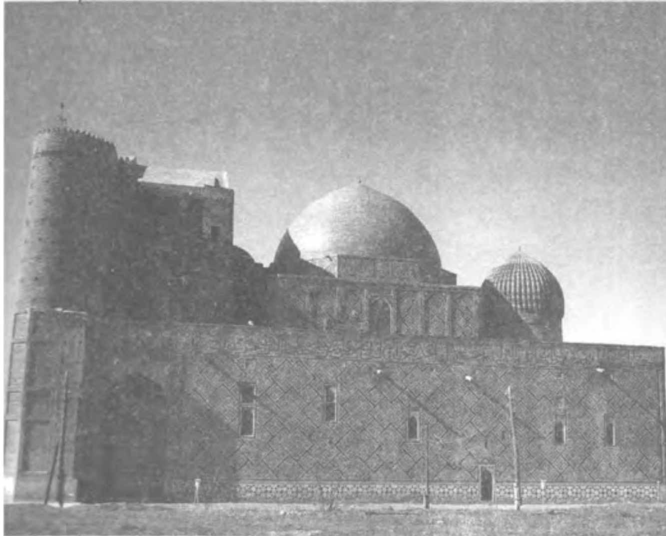
Timur'un Ortaya Çıkışı

Ortadoğu'daki Moğol rejimi, daha sonra Timur ve ardılları ile onların Çinli ve Çinlileşmiş Türk danışmanları, teknik uzmanları, zanaatkârları Arap ve İranlıların Çin işlerini daha iyi tanımasını sağladı. İran'ın Moğol hükümdarı Ebu Said'in 1337'de ölümünden sonra İlhanlı devletinde kontrolü ele geçirmek için hizipler birbirleriyle savaşa giriştiler ve Moğol savaş beyleri bölgesel ihtirasları için kukla hanları kullandılar. 14. yüzyılda Türk-İran topraklarında Moğollar yeniden iktidara geldiklerinde, merkezleri daha doğuda, Maveraünnehir'deydi. Çağatay Hanlığı (adını Cengiz Han'ın oğullarının birinden alıyordu) bir yanda Maveraünnehir'e, öte yanda Türkistan'a uzanıyordu. Geleneklerine bağlı Çağataylar, İlhanlı Moğollardan daha geç bir tarihte Müslümanlaşmışlardı. İslamı benimsedikten sonra bile çoğu bozkırdaki atalarının İslam öncesi geleneklerine bağlı kaldı. Dindar Müslümanlar Çağatay emirlerini Cengiz Han'ın yasalarına, kutsal İslam hukukundan çok saygı gösterdikleri için eleştiriyorlardı.

Çağatay fatih Timur'un (Timurleng; yak. 1336-1405) yaşamının pek iyi bilinmeyen ilk yılları Cengiz Han'ın ilk yıllarına garip, hatta kuşku verici bir benzerlik göstermektedir. Görece küçük bir kabileden gelen Timur ulu bir soydan gelme iddiasında değildi. Tersine, gerek o gerekse onun methiyelerini yazanlar Timur'un nasıl kendi yetenekleri sayesinde yükseldiğini vurgularlar. Kendisini Tanrı'nın seçkin bir kulu, bir Türk "altın adam"ı olarak sunuyordu. Ordusunun ona bağlılığının tek nedeni Tanrı vergisi serveti ve onlara zafer ve ganimet sağlamasıydı. Timur "din uğruna mücadele eden Müslümanlar için savaşta yağmanın ana sütü kadar helal olduğuna" inanıyor, onun Çağatay uyrukları da bu inanışa katılıyorlardı.

TİMUR'UN BAŞARISI

Timur'un kişisel başarılarıyla övünme tutkusu ve kan dökmeye düşkünlüğü tarihte çok az kişide görülen bir düzeydeydi. Kendini Moğolların üstünlüğü fikrine adamıştı. Moğol gücünün temsilcisi olarak, dünyaya hüküm sürme hakkı olan tek kişi kendisiydi. Aynı zamanda da İslama çok bağlıydı ve gerek ulema, gerekse sufilerden güçlü destek alıyordu. Öte yandan da, yerel karışıklıklara karşı varlıklı kent sınıflarını destekliyordu. Ticareti korumaya, hileli ticari uygulamaları cezalandırmaya özel özen gösterirdi. Ama düşmanlarına karşı acımasızdı: Ona direnen kentler "umumi katliama" maruz tutulur, muhalifler uçuruma atılır ya da yakılır, genç kadınlar köle olarak alınıp götürülürken, küçük çocukları ölüme terk edilirdi. Yenilenlere korkunç bir ders olarak, kafataslarından kuleler inşa ettirirdi. İsfahan'da 1387'deki katliamdan sonra bu tür bir kule yapımında 70 bin kelle kullanılmıştı. Timur askeri bir dehaydı. Onun soyundan gelenlerin birçoğu dehalarını başka alanlarda göstermiş, oğlu Uluğ Bey bilimde, Mugal İmparatoru Babür edebiyatta, Babür'ün torunu Ekber yönetimde üstün başarı göstermişlerdi. Timur'un başarıları ve bunların tarzı öylesine etkileyiciydi ki, ölümünden sonra kuşaklar boyunca Müslümanların ve Müslüman olmayanların hayal gücünü işgal etmeye devam etti. Mugal resminin ana temalarından biri Timur ve onun ardıllarıydı ve dönemin hükümdarıyla Timur'un üstün gücü arasında bağlar kurulurdu. Bugün, Orta Asya'da, geçmişlerinde yeni devletleriyle özdeşleştirebilecekleri güç simgeleri arayan Özbekler ve diğer halklar, Timur'un anısını yeniden canlandırmaktadırlar.

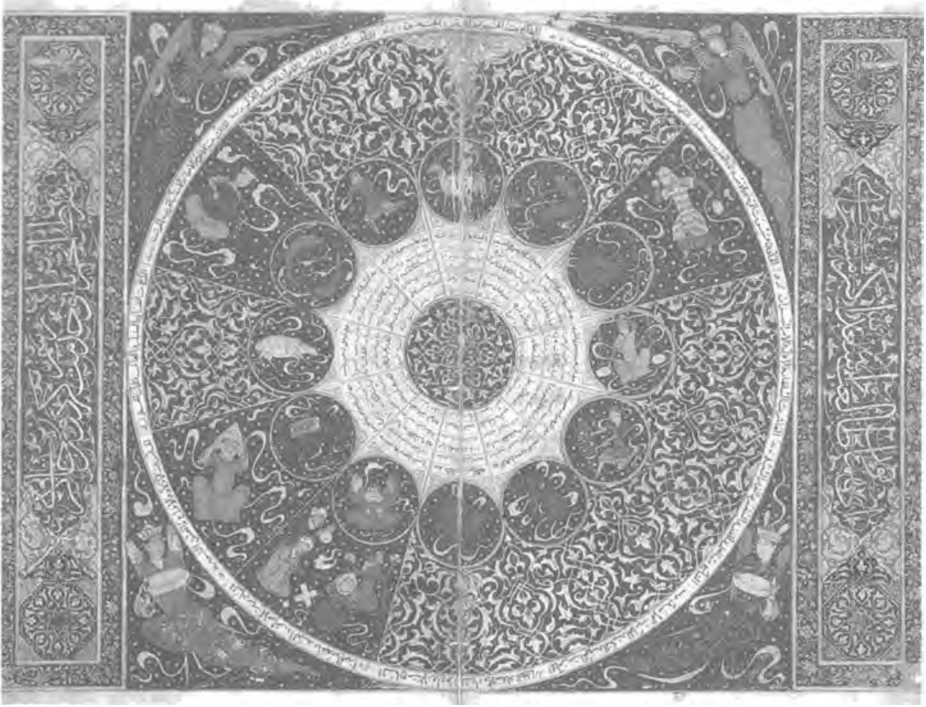


Timur her zaman sufi şeyhlerinin ve onların yandaşlarının desteğini sağlamaya özen göstermişti. 12. yüzyılda yaşamış sufi şeyhi Ahmed Yesevi'nin türbesi, Orta Asya göçebeleri için kutsal sayılırdı. Yesevi doğduğu kent olan Yesi'de gömülmüştü. Timur kasabayı ziyaret ettikten sonra, yaklaşık 1397 yılında, şeyhe bu görkemli türbeyi yaptırdı. Timur bu tür dindarlık gösterileriyle, insanların kafasında şeyhle birlikte anılabilmeyi umuyordu.

Timur hayata girişimci bir koyun hırsızı olarak başladı. Giderek hayvan hırsızları bir ordu haline geldi; 1370 yılında artık tüm Çağatay Hanlığı onun kontrolündeydi. Güçsüz bir hanın tahtta kalmasına izin verdi ve onun "emir"i sıfatıyla fiilen iktidarı kendi eline aldı. Timur Türk olmasına rağmen Moğol ideallerine yürekten bağlıydı.

Timur daha sonra Türkistan, Rusya, İran, Kafkaslar ve Irak'a seferler düzenledi. O da Moğollar gibi, düşmanlarını ve kendi uyruklarını sindirmek için kitlesel barbarlıklara girişti. Özellikle 1387'deki ayaklanmadan sonra İsfahan'da inanılmaz bir katliam yaptı. Çağataylar kentin bulabildikleri tüm sakinlerinin kafasını kesip bu kafataslarından minareler yaptılar. Timur'un tarihçisi ve methiyecisi Nizameddin eş-Şami bu kıyım hakkında ortaçağ uleması arasında popüler bir deyişi tekrarlıyordu: "İki gün karışıklık ve ayaklanma olmasındansa, hükümdarların yüz yıllık baskı ve zorbalığı evladır." Timur 1398'te ordusuyla Hindukuş'u geçerek Delhi sultanlığının ordusunu yendi ve Delhi'yi yağmaladı. 1400'de Suriye'yi işgal etti ve Halep'i ele geçirdi. Şam'ı savunan Memlûklar savaşamadan dağıldılar ve Timur'un askerleri Ocak 1401 tarihinde kenti yağmaladılar. Kente bir haraç saptandı; kentin önde gelenleri bunu vermekte gecikince Timur onları şöyle azarladı: "Ben sizi cezalandırmak üzere atanmış Allah'ın kırbacıyım, çünkü sizin günahlarınızın kefaretini benden başka kimse bilmez. Siz kötüsünüz, ama ben sizden daha kötüyüm, onun için sesinizi kesin!" Timur 1402'de Anadolu ve Balkan devletlerinin üstüne yürüyerek Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'i (yön. 1389-1402) Ankara muharebesinde yendi. Timur Çin'i de fethetmek istiyordu, ama 1405'te bu sefere giderken öldü.

Timur'un seferleriyle hemen hemen 13. yüzyıldaki Moğol İmparatorluğu'nun sınırlarına ulaşılmıştı, ama onun ölümünden sonra imparatorluk dört oğlu arasında bölündü ve ardıllarının çoğu Türk-Moğol savaşçı kültürünü sürdürmek yerine İslami bilgilerini derinleştirmeyi tercih ettiler. Örneğin 1429'da Timur'un oğlu ve Maveraünnehir ve Horasan hükümdarı Şahruh Mısır'daki Memlûk sultanına bir mektup yazarak Buhari'nin hadis derlemesinin bir kopyası ile din âlimleri İbn Hacer ve el-Makrizi'nin yapıtlarını istedi. 15. yüzyılda Timuri hanedanı yönetimindeki Semerkant ve Buhara İslam kültür merkezleri olarak Kahire'ye rakip oldular.



İran'ın Şiraz kentinde 1411'de Timur'un torunlarından İskender Sultan için hazırlanan yıldız falı (zayiçe). Prensin doğum tarihi olan 1384 Farsça, Uygurca ve Çince olarak yazılıdır. Timuri prensler, özellikle de İskender Sultan ve Uluğ Bey hem gökbilimcilere hem de müneccimlere hamilik yapmışlardır. Bu falda, kıskanç akrabaların entrikalarına rağmen İskender Sultan'ın başarılı ve mutlu olacağı öngörülmektedir. Aslında sultan birkaç yıl sonra Şahruh tarafından gözlerine mil çektirilerek öldürülmüştü.

Timurilerin koruması altında Türkçe yazılı edebiyatın statüsü yükseldi. Aynı gelişme Memlûk ve Osmanlı ülkelerinde de gözlendi.

Osmanlı'nın Doğuşu

Osmanlı beyliklerinin kökenleri tümüyle karanlıktır. Osman'ın ailesinin liderliğindeki Türk aşireti ilk kez 14. yüzyıl başlarında Kuzeydoğu Anadolu'da Bursa civarında çoban ve akıncı olarak görülür. Osmanlılar belki de başlangıçta Moğol beylerinin uyrukları ya da yanaşmalarıydılar. Ancak Moğollar 14. yüzyıl başlarında Anadolu'daki etkilerini yitirdikten sonra, Osmanlı tarihçileri geriye dönük olarak Osmanlıla-

rın Bizans köy ve kentlerine dini nitelikli akınlarını vurgulamışlardır. Osmanlılar 1326'da Bursa'yı, 1331'de İznik'i aldılar. Bizans İmparatorluğu içindeki çekişmeler onlara ve diğer Türk aşiretlerine Çanakkale Boğazı'nı geçme olanağı sağladı; 1354'teki bir deprem Gelibolu'yu Osmanlılara karşı savunmasız bıraktı. Anadolu'daki komşu Müslüman beylikleri de aynı derecede şiddetli saldırılara maruz kaldılar. Sultanlar bu savaşları, destekleyici fetvalar alarak meşrulaştırmaya dikkat ediyorlardı. I. Bayezid kısa bir süre için Anadolu'nun çoğunu ele geçirdi, ancak 1402'de Timur onu yenilgiye uğratarak, Anadolu'yu yeniden kendi imparatorluğu için bir tampon bölge haline getirdi.

Bayezid'in esarette ölmesinin ardından oğulları arasında iç savaş çıktı ve imparatorluk ancak I. Mehmed (1413-1421) döneminde eski sınırlarına ulaşabildi. Türkler Balkanlar'da ilerlemeye devam ettiler ve 1453'te II. Mehmed (yön. 1451-1481) zorlu bir kuşatmadan sonra Konstantinopolis'i ele geçirdi. İslambol ya da İstanbul adı verilen Konstantinopolis'in alınması 7. yüzyıldan beri ortalıkta dolaşan kehanetlerin gerçekleşmesi olarak görüldü, çünkü Araplar kenti ilk kez 668 yılında kuşatmışlardı. Yeni Osmanlı başkentinin Avrupa ile Asya arasındaki konumu sultanların bu kıtaların ikisinde de emelleri olduğunun bir simgesi olarak görülebilir. İstanbul'a sahip olmak II. Mehmed ve ardıllarının kendilerini yalnızca gazi soyu olarak değil, bir anlamda İskender'in ve Roma imparatorlarının vârisi olarak da görmeye itti.

II. Mehmed aynı zamanda ünlü bir kanun koyucuydu. Kimi diğer Müslüman hanedanlar gibi Osmanlılar da şeriatın kural ve kısıtlamalarını fazla dikkate almadılar. Kendi yasalarını yaptıkları gibi, buyruklarının ve uygulamalarının çoğu geleneksel olarak yorumlandığı biçimiyle İslam hukukuna açıkça karşıydı. Onların kardeş öldürme yasası, tahtın vârisinin tahta geçme hakkını güvence altına almak için kardeşlerini öldürmesine olanak veriyordu. Hıristiyan oğlan çocuklarının sarayda ya da yeniçeri birliklerinde görevlendirilmeden önce Müslümanlığı kabule zorlandığı devşirme sistemi, geleneksel olarak Hıristiyanlara tanınan korunma konumuna aykırıydı. Aynı şekilde Osmanlı kadılarının geleneksel olarak onay görmeyen soruşturma yapma ve cezalandırma yetkileri vardı.

Osmanlılar Gelibolu ve İstanbul'u aldıklarında önemli tersaneleri de ele geçirmişlerdi ve Fatimilerin çöküşünden sonra ilk kez Müslüman donanmaları Doğu Akdeniz'e egemen oldular. Osmanlıların 15. yüzyılda Balkanlar'da ve Ege'deki zaferleri –daha önceki Bulgaristan ve Makedonya fetihlerine Yunanistan, Bosna, Hersek ve Arnavutluk'u eklemeleri– İspanya'daki son Müslüman mevzilerinin kaybına bir karşılık olarak görülebilir.

1230'dan sonra Nasriler tarafından yönetilen Gırnata, Kastilya Hıristiyan krallığına haraç vererek yaşamayı başarmıştı. Ancak 1469'da Kastilya ile Aragon'un birleşmesi ve Batı'nın top tekniğindeki iyileşmeler onun varlığını tehlikeye düşürdü. Nasriler Meriniler, Memlûklar ve Osmanlılardan yardım istedilerse de bu yardım gelmedi. 1492'de son Nasri hükümdar Buabdil kenti Ferdinand ile Isabella'ya teslim etti. Yeni yönetim başlangıçta hoşgörü politikası vaat etmesine karşın, çok sayıda Müslüman Kuzey Afrika'ya göç etmek zorunda kaldı. Onları izleyen Yahudiler de Akdeniz havzasındaki Müslüman ülkelerde yepyeni bir gelişim sürecine girdiler.

Batı Afrika'da İslam

Gırnata'nın yitirilmesi Müslüman dünyasında bir dehşet rüzgârı estirdi, ama İslam yalnızca Balkanlar'da değil Asya'da ve Sahra'nın güneyindeki Afrika'da da yaygınlaşmaya devam etti. Hindistan'da olduğu gibi Doğu Afrika'da da kimi liman kentlerinde –örneğin Ayzeb, Zeylan, Mogadişu, Kilva'da– büyük Müslüman toplumları oluştu. Ama, Kilva'dan düzenlenen cihatlara rağmen, iç kesimlerde İslam hemen hemen hiç bilinmiyordu. Daha kuzeybatıda, Kuzey Sudan'da İslamlaşma Arap fetihleriyle aşağı yukarı eşanlamlı oldu. 11. yüzyılda Batı Afrika'da Takrur'daki Müslüman rejim, Murâbıtın ve kimi diğer rejimler zaman zaman putperestlere karşı cihada giriştilerse de, genelde İslamın Senegal ve Mali gibi bölgelerdeki zaferinde başka faktörler rol oynadı. Sahra güneyindeki Afrika'da İslamın yayılışından çoğunlukla Berber tacirlerin sorumlu olduğu anlaşılmaktadır. Kervanlar Sahra'dan güneye tuz götürüyor ve kuzeye baharat, boya ve kölelerle dönüyorlardı. Magrib ile Kara Afrika arasında bir durak noktası olan Timbuktu (kuruluş yak. 1100) da kendi medreseleri olan bir din ve ilim merkeziydi. 16. yüzyılda Timbuktu'yu ziyaret eden gezgin Leo

Africanus, "Buraya Berberî'den getirilen çeşitli elyazmaları ya da yazılı kitaplar diğer bütün mallardan daha pahalıya satılıyor" diye yazıyordu.

Afrika'nın altın krallıklarında Müslüman tacirler ve siyasi danışmanlar prestijli bir konuma sahiptiler. Arapça okuryazarlara idari becerilerinden ötürü yüksek değer veriliyordu. Afrika krallarından bazıları yönetimlerine meşruiyet verici bir ideoloji katmak için İslamı benimsediklerini ilan ettiler, ama İslami kurallara ilgisiz kaldılar. İslam ideolojisi çoğu kez hükümdarın tümüyle putperest kültüyle birleştiriliyordu. Uyrukları arasında kadın-erkek ayrılığına çok ender rastlanıyor, açık saçık giysiler ve kadınlara tanınan özgürlük Arap gezginleri dehşete düşürüyordu.

Sahra'nın güneyindeki krallıkların çoğunda İslam seçkin bir grubun dini olarak kaldı. Mali hükümdarı Mansa Musa'nın 1324'te Mekke'ye hacca gittiğinde, yol sırasında bol bol altın dağıtması herkesi çok etkiledi: Mali'ye döndüğünde maiyetine çok sayıda Arap ve Berber danışman ve hizmetkâr aldı; ancak onun Sundiata uyruklarının çoğunluğu putperest kaldı. Hükümdar Müslüman olduğunu ilan ettiği zamanlarda bile, dindaşlarıyla ilişkileri güç olabiliyordu. Batı Afrika'daki Songhay'ın Müslüman hükümdarı Sünni Ali (1464/5-1492) kendisini akbabaya dönüştürebileceğini ve ordularını görünmez yapabileceğini iddia ediyordu. Timbuktu uleması onun yönetimindeki putperest öğeleri eleştirdiklerinde acımasız baskılara maruz kaldılar.

Mısırlı âlim Celaleddin es-Suyuti (1445-1505) Mısır tarihine ilişkin yapıtında kitaplarının Suriye, Hicaz, Yemen, Hindistan, Magrib ve Tekrur'a gitmesiyle övünmüştü. Bu hem Memlûk Mısır'ın âlimlerinin saygınlığını, hem de İslam dünyasının düşünsel uyumunu gösterir. Ancak her şey yolunda değildi. Es-Suyuti çok sayıdaki yapıtında 15. yüzyılda İslam dünyasının başına gelen felaketleri sıralıyor, bu kapsamda öncelikle Gırnata'nın Hıristiyanların eline geçmesini, ikinci olarak Songhay'da iyi Müslümanlara uyguladığı zulüm ancak Timur'unkiyle karşılaştırılabilecek olan Sünni Ali'nin ortaya çıkışını, üçüncü olarak artık gerçek âlim kalmamasını sayıyordu. (Bu sonuncu felaketten kuşkusuz kendisini hariç tutuyordu.) Es-Suyuti'ye göre bunalım içindeki İslam dünyası dinsel ve düşünsel bir yenilenmeye ciddi ihtiyaç duyuyordu. Es-Suyuti, ibn Haldun'un iktisadi ve

toplumsal tarihe ilgisini paylaşmadığından, ortaçağ sonlarında Arap ülkelerinin maruz kaldığı belki de en büyük felaketi, 1340'lardan sonra toplu ölümlere neden olan veba salgınlarını saymamıştı. Yazar Memlûklarla ve Osmanlıların 16. yüzyıl başlarında onların topraklarını işgal etmesiyle de pek ilgilenmiyordu. İran'ın Safevi hükümdarlarının askeri Şiiliği canlandıracaklarını ve Portekiz denizcilerinin girişimlerinin doğuya oluşturduğu tehdidi de tahmin edememişti. Aslında es-Suyuti'nin ölümünün ardından Kahire'de çok az seçkin âlim kaldığı herhalde gerçekti. Ancak 16. yüzyılda İslam uygarlığı artık başka yerlerde, Osmanlı, Safevi ve Mugal hanedanlarının korumasında gelişecekti.

STEPHEN F. DALE

AVRUPA'NIN GENİŞLEMESİ DÖNEMİNDE İSLAM DÜNYASI 1500-1800

YÜKSELİŞ VE ÇÖKÜŞ

3. İslam dünyası 16, 17. ve 18. yüzyıllarda iki ana bölgeden oluşuyordu. Bunlardan birincisi 16. yüzyıl başına gelindiğinde Türk-Moğol güçlerinin dört büyük devlet kurdukları Yakındoğu, Hindistan ve Orta Asya'yı içeren birbirine bitişik bölgeydi. Bu devletler başkentleri sırasıyla İstanbul, İsfahan, Agra ve Buhara olan Osmanlı, Safevi, Mugal imparatorlukları ile Batı Türkistan Özbekleriydi. İkinci bölge Kuzey Afrika ile Sudan ve Güneydoğu Asya'nın büyük bölümlerini kapsıyordu. Buralarda Arapça konuşan tacirler, ulema veya sufiler ya hanedanlar kurmuş ya da yerel seçkinlere İslamı benimsetmişlerdi. Kültürel ve siyasi farklarına karşın, ortak İslami bilgi birikimi ve güvenlik ve ulaşım geliştikçe giderek çok daha fazla Müslümanın yerine getirdiği hac görevi iki bölge arasında bir bağ oluşturuyordu.

1500 yılında Osmanlı ordularının doğu Avrupa'ya girdiği, diğer Müslümanların İslamlaşmanın oldukça dağınık olduğu Güneydoğu Asya ve Afrika'da yeni devletler kurduğu bir ortamda, Müslümanlar önlerinde engel tanımaz gibiydiler. Osmanlı, Safevi ve Mugal başkentlerinin görkemi bile bu rejimlerin güç ve zenginliklerine, İslam uygarlığının parlak sanatsal ve mimari yaratıcılığına yeterli kanıt gibiydi. Ama 1800'e gelindiğinde Avrupa'dan İslam dünyasına yönelik iktisadi, siyasi ve kültürel meydan okumaya bu devletler yanıt verecek durumda değillerdi. Türk-Moğol devletleri ya çökmüş ya zayıflamışlardı. Güneydoğu Asya'nın bağımsız Müslüman devletlerinden bazıları yok olurken, diğerleri Avrupalılara tabi olmuştu. Afrika'daki Müslüman devletleri de benzer bir gelecek bekliyordu. Devletlerinin askeri ve siyasi çöküşüne ve Batı'nın iktisadi, askeri ve teknolojik meydan okumasına karşı çözüm öneren birçok kişi çıktı. Bunlar genellikle aslına daha sadık Müslüman toplumları savunuyor, kimi durumlarda din-

de bir canlanma yaratabiliyor ya da yeni yorumlar getirebiliyorlardı, ama ne ulema, ne bürokratlar ne de siyasi kuramcılar Batı Avrupa'nın İslam dünyasındaki yayılmasının hızını kesmeyi başarabiliyordu.

16. ve 17. yüzyıllarda Müslüman imparatorlukların orduları çok büyük güçlerdi. Osmanlı ordusunun yıllarca yeryüzündeki en etkin savaş makinesi olduğu söylenebilir. Resimde Kanuni Sultan Süleyman'ın ordusu 1529'da Viyana önünde görülmektedir.



Türk-Moğol İmparatorlukları

Osmanlı, Safevi, Özbek ve Mugal devletleri Türklerin askeri ve siyası etkinliğinin eşi görülmemiş bir zaferini temsil ederler. Her dört devlette de hükümdar ailelerinin ana dilleri Türki dillerinden biriydi ve yönetimler iktidara geçmek için Türk ya da Türk-Moğol aşiretlere veya askeri birliklere dayanıyorlardı. Ancak kültürel açıdan Türkçe'nin zaferi fazla belirgin değildi. Sarayın barok lehçesi olan Osmanlıca, Osmanlı seçkinlerinin idari, tarihi ve edebi dili haline gelirken, Özbek Türkistan'da Çağatay Türkçesi ya da eski Özbekçe aynı konuma yükseldi. Öte yandan Arapça bütün bölgede din ve ilahiyat dili olmayı sürdürürken, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap eyaletlerinin edebi, tarihi ve ticari diliydi. İran ve Mugal Hindistan'ında eğitimli Müslümanların

çoğunluğunun ilk dili ve Safevi ve Mugal devletlerinin başlıca idari ve yazışma dili olan Farsça da İstanbul, Anadolu, İran, Türkistan ve Kuzey Hindistan'da en prestijli ortak dildi. Bu dönemin başlarında Osmanlı Türkleri, İranlılar, Özbekler ve Hint Müslümanları, egemen seçkinler grubuna dahil olabilmek için Farsça şiir yazmak zorundaydılar. Bu nedenle Osmanlı bürokratı ve düşünürü Mustafa Âli 1596-1597'de yapıtlarını sıralarken, "Farsça ve Türkçe dört güzel divan" yazdığını özellikle belirtiyordu.

Bu devletlerin ortak Türk kimliği sonucu Osmanlı, Özbek ve Mugal seçkinlerinin çoğu İslamın Hanefi mezhebindendi. Buna karşın Safeviler son derece sıkı bir Şii mezhebinin başını çekiyorlardı ve İran platosunun büyük kesimini Şiiliğe zorlamaları onlarla Osmanlılar ve Özbekler arasındaki çelişkileri keskinleştiriyordu. Safevi hükümdarlar Osmanlı'nın Anadolu sınırlarına bir tehdit oluşturuyorlardı, çünkü onları destekleyen Türk aşiretlerinin çoğu ilk önceleri bu bölgeye yerleşmişlerdi. Safeviler Anadolu'dan yandaş aramayı da sürdürdüler. Osmanlı idaresinin Şii ya da proto-Şii inançtaki nüfusun önemli bir kesimini beşinci kol olarak görmesi kaçınılmazdı. Saldırgan Şii Müslümanlığı Kuzeybatı İran'ın Horasan bölgesinde Safeviler ile Özbekler arasında süregiden savaşa bir dini nitelik de katıyordu. Bu, İran krallığının mitolojisindeki ana motiflerden biri olan, İran ile Turan arasındaki tarihsel düşmanlığın bir tekrarıydı. Sünni-Şii ayırımı Özbek topraklarındaki Türk aşiretlerine Horasan'da esir aldıkları binlerce İranlı Müslümanı köleleştirmelerini haklı gösterme olanağı veriyordu. Öte yandan dini farklılıklar genellikle dostça olan Safevi-Mugal ilişkilerini pek etkilemiyordu. Mugaller askeri çatışmalarını çoğunlukla merkezi Afganistan'ın güneyindeki stratejik ve zengin tarım ve ticaret merkezi Kandehar'ı kontrol etmeye yöneltmişlerdi. Mugal imparatorları 16. yüzyıl ortalarında iktidara geri gelmelerini Safevilere borçluydular; ayrıca ilk Mugal hükümdarları dini kimlikle, hanedana sadakat arasında bir ilişki kurmamışlardı. Maiyetlerinde hem İranlı Şii Müslümanların hem de Hinduların bulunduğu ve çoğunluğu Müslüman olmayan bir nüfusu yönettikleri düşünüldüğünde bu anlaşılır bir tutumdu.

Siyasi ve dini farklılıkları ne olursa olsun, dört devletin yöneticileri de ticareti desteklediler; ticareti çarşılar, kervansaraylar, yollar, köprülerden



16. yüzyıl sonlarında Osmanlı, Safevi ve Mugal imparatorlukları çok büyük, görece dengeli, düşük gümrük vergili bir ticari alan oluşturmuşlardı. Bosna-Sırp sınırındaki Visegrad'da (Vişgrad) Drina ırmağı üzerinde bulunan bu köprü, bir Boşnak köylüsünün oğlu olan Sokullu Mehmed Paşa tarafından inşa ettirilmişti. Sokullu 1565'te sadrazam olmuş ve 1579'da ölümüne kadar Osmanlı İmparatorluğu'nu idare etmişti. Köprünün 300 yılı aşkın tarihi, Sırp-Hırvat dilinin en büyük romanı sayılabilecek *Drina Köprüsü*'ne konu olmuş ve yazarı İvo Andriç'e 1961'de Nobel edebiyat ödülünü kazandırmıştı.

oluşan bir altyapı sağlayarak doğrudan, bu çok büyük bölgeler boyunca güvenlik önlemleri alarak dolaylı biçimde teşvik ettiler. 17 yüzyıl sonlarında Osmanlı topraklarında, İran'da ve Mugal Hindistan'ında seyahat eden Fransız Protestan mücevherci Jean Chardin'in yerinde saptamasıyla: "Doğu'da tacirler kutsal kişiler... Yolların bütün Asya'da, özellikle İran'da bu denli güvenli olması onların sayesindedir." Bu koşullar hacıları, şairleri, tarihçileri, ulemayı ve sufileri de devletler arasında seyahat etmeye teşvik etti. Tacirler genelde ithal ya da ihraç ettikleri malların yüzde üçünü aşmayan düşük gümrük vergileri veriyorlardı. Böylece 16. yüzyıl sonunda Osmanlı, Safevi ve Mugal imparatorlukları ve bir dereceye kadar Özbek Türkistan birbirine bitişik, görece istikrarlı, düşük vergili dev bir ticari bölge haline gelmişti. Avrupalıların Asya ürünlerini, özellikle Türk ve İran ipeği ile Hint dokuması, çividi ve baharatı satın almak için kullandıkları Yeni Dünya gümüşünün bölgeye girmesi de ticareti hızlandırdı.

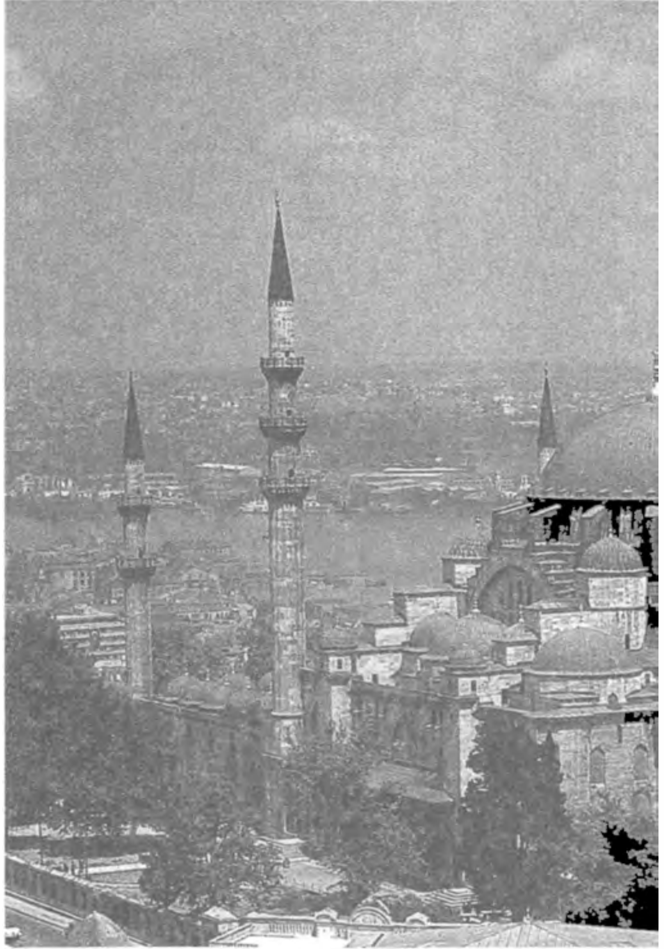
Osmanlı eyaletlerine ve İran'a giren gümüşün büyük bir bölümü sonunda, dört Türk-Moğol devleti arasında en büyük ekonomiye sahip olan Mugal Hindistan'a gidiyordu. Mugal'in son derece zengin "Bereketli Hilal"inde, yani Umman Denizi'nden kuzeyde Pencap'a, güneyde Bengal Körfezi'ne kadar uzanan Indo-Ganj deltasında 1600 yılında tahminen 60 ile 100 milyon arasında, büyük çoğunluğu tarımla uğraşan bir nüfus yaşıyordu. Burada bütün bölgeye ve Avrupa'ya ihraç edilen tarım ürünleri ve pamuklu dokumalar üretiliyordu. Bu satışlar Mugaller ve diğer Güney Asya devletleri için çok büyük nakit fazlası yaratıyordu. Buna karşılık Osmanlı, Safevi ve Özbek devletlerinin ekonomileri daha kırılgandı. Tarımsal kaynaklarının çok daha küçük olduğu, nüfuslarının daha az olmasından da anlaşılmaktadır. 16. yüzyılda bunların toplam nüfusları muhtemelen Mugal İmparatorluğu'nunkinin yarısından biraz fazlaydı: Bu dönemde Osmanlı topraklarında 22 milyon, Safevi İran'da 6 ile 8 milyon, Özbek Turan'da ise en fazla 5 milyon insan yaşadığı tahmin edilmektedir.

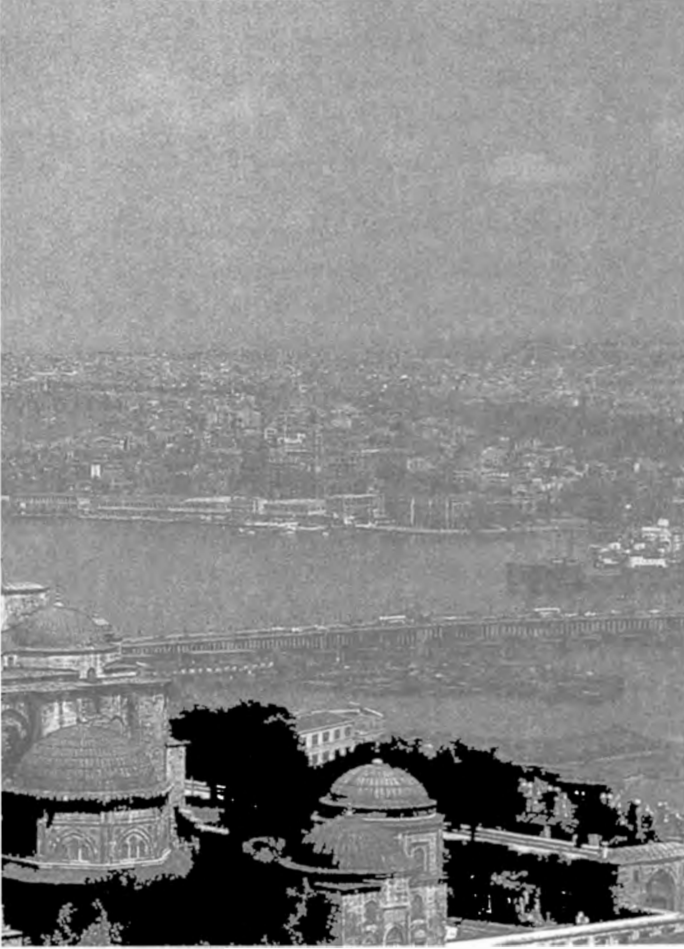
İran platosunda yaşayan göçebeler satış için at da yetiştiriyorlardı, ama Safeviler döviz ihtiyaçlarını çoğunlukla ünlü ipek sanayilerinden sağlıyorlardı. Özbek hanlıklarının görece daha büyük göçebe nüfusu Çin, Rusya ve Hindistan'a daha da çok sayıda at satıyordu. Bu dayanıklı hayvanlar Özbeklerin başlıca ihraç malıydı. Osmanlı sultanlarının kaynakları Safevi ve Özbek hükümdarlarına göre çok daha büyüktü. Onlar gelirlerini Yakındoğu'nun verimli topraklarındaki tarımdan, tanınmış Bursa ipek sanayiinin ürettiği kumaşlar gibi sanayi ürünlerinden ve uluslararası ticaretten sağlıyorlardı. En tanınmışı İstanbul'daki Kapalıçarşı ve Bedesten olan büyük ticari komplekslerin yapımı da ticareti teşvik ediyordu. Ancak 16. yüzyıl ortalarında bu kaynaklar bile İstanbul'daki inşaatların, süregiden askeri seferlerin ve Hindistan'dan yapılan ithalatın artan masraflarını karşılamaya artık yetmiyordu.

Osmanlı İmparatorluğu

Dört Türk-Moğol hanedanının en eskisi ve en uzun yaşamlı olan Osmanlılar başlangıçta, Bizans'ın Doğu Anadolu sınırlarında, Moğollar sonrasındaki kaotik ortamda ortaya çıkan çok sayıdaki Türk beyliklerin-

den birinin önderleriydiler. 1453'te İstanbul'u aldıktan sonra Osmanlı padişahları Fatih Sultan Mehmed (yön. 1444-46/1451-1481), II. Bayezid (yön. 1481-1512), Selim (yön. 1512-1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (yön. 1520-1566) Ortadoğu, Mısır ve Hicaz'ı fethederek, Mekke, Medine, Yemen ve Kuzey Afrika'nın Fas'a kadar olan bölümüne egemen oldular. Süleyman döneminde Hıristiyanları Ege'den uzaklaştırdılar ve 16. yüzyıl ortalarında Batı Akdeniz için kilit önemdeki Malta'yı almak üzere iki kez girişimde bulundular. 1571'de Lepanto'da Venediklilere yenilmeleri onların güçlerinde ciddi bir azalmaya yol açmadı. Balkanlar'daki başarıları daha da çarpıcıydı. 1520'de Belgrad'ı alıp, 1529'da Habsburgların başkenti Viyana'yı kuşattılar. 1540'lara gelindiğinde bir yay şeklinde batıda Trieste'den başlayıp Viyana surlarının çok yakınından geçen, doğuda Kırım'a ulaşan çok geniş bir alanı kontrol ediyorlardı. Süleyman'ın ölüm tarihinde dönemin en büyük ve muhtemelen askeri açıdan en güçlü imparatorluğunu yaratmışlardı.





1550-1557 arasında inşa edilen Süleymaniye Külliyesi, Kanuni Sultan Süleyman döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünü ve özgüvenini yansıtır. İstanbul'un eski kentine ve Haliç'e egemen olan külliye, büyük Osmanlı mimarı Sinan'ın bir başyapıtıdır. Külliyede bir darü'l-hadis, dört medrese, bir tıp medresesi, bimarhane, tabhane, darü'z-ziyafe, hamam, sibyan mektebi ve Sultan Süleyman ile çok sevdiği eşi Haseki Hürrem'in türbeleri bulunmaktadır.

Osmanlı sultanları bu dikkat çekici fetihleri yansıtmak üzere kendilerine meşruiyet sağlayan ve yücelten bir imparatorluk ideolojisi formüle ettiler. Selim kendisini İslami terimlerle *zillullah* (Allah'ın gölgesi) ve *sahibkıran* (gezegenler buluşmasının efendisi) olarak tanımlarken, meşruiyetini hem dine hem de boz-



Kanuni Sultan Süleyman, 1520-1566 yılları arasında Osmanlı devletinin gücünün doruğunda, en yaratıcı olduğu ve en çok genişlediği dönemde hüküm sürmüştü. Birçok başarılı seferde ordularının başında bulunmuş, aynı zamanda hükümdarın aktif katılımının giderek azaldığı, bürokratik bir devletin de temellerini atmıştı. Kanuni olarak bilinmesinin nedeni, şeriatın fazla yol göstericilik yapamadığı alanları kapsayan bir kanunlar bütünü oluşturmasıdır. 1559'da Melchior Lorichs tarafından yapılan bu gravür, sultanın gücünü iyi yansıtmaktadır.

kıra dayandırıyordu. Sahibkıran Timuri bir unvandı ve daha sonra Timuri-Mugal İmparatoru Şah Cihan (yön. 1628-1657) bu unvanı alırken aslında daha güçlü bir gerekçesi vardı. Tarihçiler ve ilahiyatçılar sahibkırana bir mesihlik öğesi de katıyorlardı, ama 1550'lerde, Süleyman altmışına yaklaşırken bu unvanın yerini Farsça daha geleneksel bir terim olan "padişah" almıştı. Bu evrim Osmanlı devletindeki değişimlerle eşzamanlı oldu ve belki de onların doğrudan bir sonucuydu; çünkü 16. yüzyıl ortaları aynı zamanda Süleyman'ın ayrıntılı bir hanedan kanunu hazırlattığı ve Hanefi Sünni inanışın koruyucusu olarak tanınmaya başladığı zamandı. Sultanlar Osmanlı idaresi zayıflarken, Türk kimliklerini daha geniş bir İslami meşruiyete ikincil kılma çabası içine girerek, bu rollerini giderek daha çok vurguladılar.

Süleyman devrinin sonunda Osmanlı unvanlarında yapılan değişiklikler, Osmanlı tarihinin en yaratıcı, dinamik, emperyalist döneminin sonunun bir simgesi olarak algılanabilir. İmparatorluk, 1402'de Ankara muharebesinde Timur'un zaferi ve Bayezid'in esir alınmasıyla yediği darbenin ardından çarpıcı bir hızla genişlemişti. Zaferle sonuçlanan seferlerin başında sultanlar bizzat bulunmuşlar, kadrolarını hem eski Anadolu Türk soyluları hem de yeniçeri birliklerinden oluşturmuşlardı. Kanuni Süleyman

Osmanlı tarihinin zirvesini ve dönüm noktasını temsil ediyordu. Kanuni bir yandan imparatorluğun kazanımlarını pekiştirirken, bir yandan da daha tutucu, bürokratik bir devletin temellerini atmıştı. Ayrıca, idareye fiilen katılımdan çekilme uygulamasını da başlattı. 1595 yılında bu artık bir gelenek haline gelmişti. Bu tarihten sonra Osmanlıların erkek vârisleri çoğunlukla askeri ve siyasi işlerden neredeyse tümüyle tecrit edilmiş olarak, görkemli saraylarda yetiştirildiler. Safevi şahlarının da 17. yüzyılda benimsedikleri bu âdeti Mugal hükümdarları hiçbir zaman taklit etmediler.

Bunun sonucunda zeki ve dinamik bireyler bile tahta geçtiklerinde çok tecrübesiz oluyorlardı. Vâris seçimi de artık sonucu savaşta başarının belirlediği katı Darwinci sürece değil, uzun yaşama dayanıyordu. Osmanlı hanedanının enerjisinin azalmasına, Müslüman olmayan nüfustan devşirilen seçkin köle kadrosunun güçlenmesi ve hizipleşmesi de katkıda bulundu. Yeniçerilerin bürokrasideki karşılığı olan bu kesim 16. yüzyıl sonlarında Türk soylulardan üstün bir konuma geldi. Ama onların zaferi sultanların rolünü yeniden canlandırmadı; tersine bunlar sarayın otoritesini hizipsel entrikalarla zayıflattılar. Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa (görev tarihi 1656-1661) gibi tek tek vezirler bazen merkezi denetimi yeniden sağladılar, ama genelde hanedanın otoritesi ve dinamizmi azaldı ve idare kapasitesi düştü.

Osmanlı devletinin merkezinin Süleyman döneminden başlayarak dinamizmini ve



16. yüzyıl sonlarında Osmanlı bürokrasisi artık Türk aristokrasisine üstünlük sağlamıştı. Bu fermanın üstündeki tuğrada Sultan III. Murad'ın (yön. 1574-1595) adı ve unvanları görülmektedir. Her sultanın zarif bir yazıyla yazılmış, kendi özel tuğrası olurdu. Metin, Osmanlı bürokrasisinde çok kullanılan divani hattıyla yazılmıştır.

16. yüzyılda, Osmanlı fetihlerinin yeni keşiflere ve harita yapımına sağladığı ivme sonucu, imparatorlukta haritacılık biliminde ciddi gelişmeler oldu. Bu haritacıların önde gelenlerinden biri Kemal Reis'in yeğeni Piri Reis'ti. Piri Reis (d. yak. 1470) amcasıyla birlikte 1490'larda Osmanlı'nın Akdeniz donanmasında hizmete başladı. 1499-1502 arasındaki Osmanlı-Venedik savaşlarında donanma komutanlığı yaptı. 1516-1517'de İskenderiye'yi alan donanmada görevliydi ve Kahire'de bulunduğu sırada Nil deltasının haritasını çizdi. 1547'de Kızıldeniz, Basra Körfezi ve Hint Okyanusu'nda Portekiz donanmasını önlemekle sorumlu donanmanın komutanı, yani Hint Beylerbeyi olarak atandı. Basra Körfezi'nde bazı çatışmalarda yenilince gözden düştü; Mısır'a geri çağrıldı ve 1554'te idam edildi.

Piri Reis'in eserlerinden günümüze kalanlar, iki harita parçası ve denizcilik üstüne en önemli yapıtı *Kitab-ı Bahriye*'dir. Piri Reis büyük bir dünya haritası olan ilk haritasını, 1517'de Mısır'ı fethi nedeniyle Sultan Selim'e armağan etmişti. Bu haritayı yaparken aralarında Columbus'un bir haritasının kopyası da bulunan Portekiz, İspanyol ve Arap harita ve çizimlerinden yararlanmıştı. Günümüze kalmayan bu haritanın Hindistan, Çin ve Columbus'un Amerika'da keşfettiği bölgelerin anahatlarını da içerdiği anlaşılmaktadır. Piri Reis *Kitab-ı Bahriye*'de şunları yazar: "Osmanlı ülkesinde henüz kimsenin görüp bilmediği Çin ve Hint denizlerinin yeni haritalarını yaptım ve bunu Mısır'da olduğu sırada Sultan Selim Han'a (mekânı cennet olsun) takdim ettim." 1528-1529'da tamamladığı ikinci bir harita, Kuzey Atlantik Denizi ile Kuzey Amerika sahillerini içeriyordu. Ancak Piri Reis'in en büyük başarısı *Kitab-ı Bahriye*'dir. Akdeniz ve Basra Körfezi için kapsamlı bir deniz haritaları ve sefer talimatları derlemesi olan yapıtta, Portekiz buluşları tanımlanır, denizcilere pusula, rüzgar yönleri ve kendi haritaları konusunda bilgi verilir. 1521'de ilk taslağı tamamlanan ve kısmen şiir biçiminde olan yapıtı Piri Reis daha sonra elden geçirmiş ve Sultan Süleyman'a sunmuştu.

Piri Reis'in haritaları ve *Kitab-ı Bahriye* gelişmiş haritacılık ve denizcilik tekniklerinin örneğidirler, ama aynı zamanda yanlış bir biçimde birbirinden sıkı sıkıya ayrılmış iki silahlı taraf olarak görülen Akdeniz'in iki dini toplumu arasında bilginin nasıl hızla yayıldığını kanıtlarlar. Piri Reis'in Portekizlilerin ve Columbus'un haritalarını bilip kullanması, bu hızlı yaygınlaşmaya bir örnektir ve İslam-Hıristiyan sınırlarının kimi bilgi türleri için geçirgen olduğunu sergiler. Ancak bu geçirgenlik her uygarlığın önyargılarına bağlıydı. Osmanlı örneğinde bu, haritacılık ve tıbbın yayılmasına izin verirken, matbaa ve astronomiyi engelliyordu. Bu da erken modern dönemde İslam dünyasının yoğun tutuculuğunu yansıtmaktadır.



15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıl başlarında Osmanlı fetihleri, özellikle de Osmanlı deniz gücünün artması haritacılığı teşvik etmişti. Piri Reis'in *Kitab-ı Bahriye*'sinden bu harita Venedik'i göstermektedir.

yönlendirme becerisini yitirmesi, imparatorluğun bu durumda I. Dünya Savaşı'na kadar nasıl ayakta kaldığı, nasıl Safevi ve Mugal imparatorluklarından 150 yıl daha fazla yaşadığı sorusunu akla getirmektedir. İmparatorluğun dayanıklılığı çoğu kez güçlü bürokrasisine ve önemli bir statükocu gücü olan orduya mal edilir; ancak 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı rejimi sınırlarındaki başlıca devletlerin –İran, Rusya, Macaristan, Kutsal Roma İmparatorluğu– zayıflığından da yararlanmıştır. Safeviler ancak Büyük Şah Abbas döneminde (yön. 1587-1629) ciddi bir tehdit oluşturarak, Batı İran platosunu geri almışlar ve geçici bir süre için Bağdat ile Mezopotamya'nın önemli bir kesimini işgal etmişlerdi. Moskof Rusya son derece güçsüzdü. Macaristan ve diğer Güney Slav bölgeleri istikrarsız feodal yapılardı. Rusya, Avusturya-Macaristan, İspanya ve Fransa'da 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başında ilk modern Avrupa krallıklarının oluşmasıyla, Osmanlıların karşısına daha zorlu rakipler çıkmaya başladı. Bu tarihten sonra hemen hemen sürekli savunmada oldular ve giderek eskiden fethettikleri toprakları Habsburg ve Rus krallarına kaptırdılar. 18. yüzyıl sonunda Osmanlılar ile Avrupa güçleri arasındaki güç dengesinde meydana gelen değişiklik çok açıktı ve bu durum 1774'te Rusya ile Osmanlılar arasında imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla somutlandı: Bu anlaşma uyarınca Osmanlılar ilk kez Avrupalı bir güce toprak verdiler ve açıkça olmasa da Rusya'nın Osmanlı eyaletlerindeki Hıristiyanlar lehine müdahalede bulunabileceğini kabul ettiler.

Osmanlı'daki siyasi ve askeri bozulma sürecinde bile devlet yaygın ve etkin *ilmiye* kurumundan, yani İslami eğitimli geniş kadrodan yararlandı. Ulemanın bağımsız bir yapı haline geldiği Safevi devletinden ve dini sınıfların büyük ölçüde özerk olduğu Mugal İmparatorluğu'ndan farklı olarak, Osmanlı hükümdarları ulemayı bir devlet bürokrasisi haline getirdiler. Din âlimlerini ve yönetici sınıfın diğer potansiyel mensuplarını yetiştiren hiyerarşik bir dini kurumlar sistemi yarattılar. En üstünde Fatih'in kurduğu sekiz medrese olan bu sistemde din görevlileri, öğretmenler, kadılar ve seçkin kâtipler eğitiliyordu. Hem şeriatı hem de imparatorluk kanununu uygulayan kadılar, imparatorluğun en önemli sivil memurları haline geldiler. Sayısız idari görevleri arasında yerel pazarların denetlenmesi, vergile-

rin tarhı ve tahsili de vardı. Nüfusun çoğunlukla Müslüman olduğu eyaletlerde yerel yönetim hemen hemen kadıların elindeydi; merkezi denetim zayıfladıkça onların gücü de arttı ve kimi zaman fiilen yerel yöneticiler haline geldiler.

Bu sistemde birçok büyük Osmanlı yazar ve düşünürü de yetişti ve görev aldı. Bunlardan biri ulemanın, bilim insanlarının, matematikçilerin ve sufilerin biyografilerini derleyen ve dini ve laik bilim sözlükleri hazırlayan Taşköprülüzade Ahmed Hisameddin Efendi'ydi (öl. 1553). Ancak daha 16. yüzyıl sonlarında, ilmiyenin büyük etkinliğinin bilimde, felsefede, hatta ilahiyatta yeni denemeleri önlediği fark edilmeye başlanmıştı. Örneğin 1580'de şeyhülislam İstanbul'da, 15. yüzyılda yaşamış Timuri hükümdar Uluğ Bey'in Semerkant'taki gözlemevinde hazırlanan tabloların düzeltilmesi amacıyla planlanan yeni bir gözlemevinin yapımına karşı çıktı. Yeniçerilere, yarısı tamamlanmış binayı yerle bir etme emri verildi. Gözlemevinin yıkılması erken dönem modern İslam imparatorluklarının dördünde de matematikte, bilimde ve teknikte yenilenmenin eksikliğini simgelemektedir. Öte yandan Mugal'ın Hindu Rajput saray mensuplarından biri Caypur ve Delhi'de, Uluğ Bey'in gökbilimcilerinden esinlenmiş, gözlemevleri yaptırmıştı.

Osmanlılar devlet denetiminde bir dini sistem yaratmakla kalmadılar, İslamın en popüler biçimi olan tasavvufu da yakından izlediler ve zaman zaman sufilere baskı uyguladılar. İlk dönemlerde Osmanlı Anadolu'sunda etkin olmuş, mistik İslamın ibadete çok bağlı, fazla incelmemiş bir türü olan Kalenderi tarikatı kapatıldı. Bir Kalenderinin 1496'da II. Bayezid'i öldürmeye kalkışmasından sonra belki de bu şaşırtıcı değildi. Sultanlar bunun yerine Bektaşilik gibi daha "ortodoks", en azından daha kabul edilebilir tarikatlara izin verdiler. 16. yüzyılda yeniçerilerle yakından ilişkili hale gelen Bektaşiler fiilen ordu imamları gibiydiler. Mugal hükümdarların koruduğu Çiştiler gibi, Bektaşiler de Müslümanlık dışı uygulamaları kolayca benimsiyorlardı. Muhtemelen bunun sonucu olarak Doğu Anadolu'daki göçebeleri ve Güney Avrupa'nın Hıristiyan çiftçilerini İslama çekmekte başarılı oldular. 16. yüzyıldan bir Bektaşi dervişi tanımlaması "ortodoks" ulema ile taban tabana zıt bir portre çizmektedir:

> Sakalsız, gönlü yanık, elinde teber, belinde koyun postundan önlük; çan ve tüyle donanmış, belinde cilbend ve palhengi, başında oturağı çarpık, çıplak göğsü kesik kesik; deli, çılgın, çıplak, tüysüz, yalınayak, başı kabak, ceylan gözleri damlayla renkli...

Bektaşilere göre daha ağırbaşlı ve entelektüel bir tarikat ise Mevlevilerdi. İbadet için yaptıkları ağır dans sonucu kendilerine semazen adı verilmişti. 13. yüzyılda Farsça konuşan şair Celaleddin Rumi tarafından kurulan bu tarikatın üyeleri çoğu devlet memuru olan, iyi eğitimli kentlilerdi. Rumi'nin dini şiirlerini kavramaya hedeflemeleri nedeniyle, Mevleviler Osmanlı eyaletlerinde Farsça edebiyatın korunmasına katkıda bulundular.

Safeviler

Osmanlıların popülist ya da aykırı sufilere duydukları kuşku, kısmen doğudaki rakiplerinin, İran'ın Safevi hanedanının güçlenmesiyle ilişkiliydi. Safeviler ilk kez 13. ve 14. yüzyıllarda İran Moğol egemenliğindeyken, Azerbaycan'ın küçük Erdebil kentinde bir tarikatın liderleri olarak öne çıktılar. Başlangıçta eklektik, yarı mesihçi, hatta Yahudi ve Hıristiyan referanslar da taşıyan bir dini mesaja sahip şeyhlerin başını çektiği Safeviler 15. yüzyılda giderek Şiiliğe yaklaştılar. Aynı yüzyılda Azerbaycan ve Doğu Anadolu'nun Türk boylarından kendi dini iddialarına destek arayarak, Osmanlı'nın doğu Anadolu sınırlarında bir tehdit oluşturdular. Safeviler, 1450'lerden itibaren İran'ı kontrol eden göçebe Sünni rejimler olan Akkoyunlular ve Karakoyunlulara karşı çıkarlarını koruma çabası içinde militaristleştiler. 1500'e gelindiğinde zorlu ve uyumlu bir askeri güç olmuşlardı. I. Şah İsmail (yön. 1501-1514) Tebriz'i ele geçirerek Safevi hanedanını kurdu; Tebriz yeni devletin ilk başkenti oldu.

Safevi devletinin 16. yüzyıl başlarında doğuşu –ve iki yüzyıl sonra beklenmedik biçimde dağılışı– İbn Haldun'un 15. yüzyılda Kuzey Afrika devletlerinin devresel yaşamlarını yorumlamak için önerdiği modeli anımsatmaktadır. Haldun, Kuzey Afrika hanedanlarının genel olarak göçebelerin toplumsal bütünselliğine ve askeri becerilerine güvendiklerini öne sürüyordu. Aşiretler, tıpkı Hz. Muhammed'in 7. yüzyılda Hicaz'da yaptığı gi-

Safevi tarikatının kurucusu Safiyeddin'in (1252/1253-1334) doğu Azerbaycan'da, Erdebil'deki türbesi. Türbe Şah I. Tahmasb (yön. 1524-1576) tarafından yaptırılmıştı.



bi, karizmatik bir dini lider tarafından birleştirildiklerinde özellikle güçlü oluyorlardı. Bu teze göre böylesi hanedanlar her zaman üç dört kuşak sonra çöküyorlardı, çünkü kentsel alanlarda bürokratik rejimler kurarlarken, iktidara gelmelerini sağlayan özellikleri yok ediyorlardı. Bu ortamda hem saldırganlıkları hem de toplumsal birlikleri çökmeye başlıyor ve sonunda başka bir aşiret konfederasyonu onları deviriyordu.

Safevi şeyhleri İbn Haldun'un çok farklı aşiretleri birleştirebilecek karizmatik lider tarifine uyuyorlardı. Taraftarlarına hem Şiilik, hem de tasavvuf ideolojisiyle hitap ediyor, aynı zamanda tasavvuf şeyhleri olarak görev yapıyor, çoğu kez müritlerinin ruhsal yaşamı üstünde sıkı bir denetim kuruyorlardı. Ayrıca yedinci imamın soyundan geldikleri için, Şii bakış açısından kendilerini İslam toplumunun tek meşru liderleri, neredeyse kutsal kişiler olarak gösterebiliyorlardı. I. Şah İsmail, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'daki Türk aşiretlerinin pek ihtimal verilmeyecek bir koalisyonunu oluşturmak için bu ideolo-

Safevi şahlarının en büyüğü I. Abbas, 1612'de Erdebil'deki aile türbesine yaklaşık 1.215 parça Çin porseleni ve 6 yeşim kap bağışlamıştı. Bu parçaların her birine Şah Abbas'ın kişisel mührü basılarak, bağış kayda geçmişti. Yeşim parçalardan birindeki bu mühürde "Kutsal Şah'ın (Ali'nin) kölesi Abbas bunu Şah Safi'nin türbesine bağışlamıştır" yazılıdır.





Cornelius le Bruyn'un 1704 tarihli gravüründe, Şah Abbas'ın devletin siyasi ve ekonomik merkezi yaptığı İsfahan'ın ana özelliklerinden biri olan Meydan-ı Nakş-ı Cihan görülmektedir. Ortadaki büyük açıklığın sağında Safevi mimarisinin başyapıtlarından Lütfullah Camii, solunda hem şahın sarayının giriş kapısı, hem de meydandaki törenlerin seyredilebileceği bir köşk olan Ali Kapı vardır. Arka planda, 17.5 kilometrekarelik bir alanı kaplayan kapalı çarşının girişi bulunmaktadır. Meydan geceleri eğlenceli gösterilerin, hikâyecilerin ve din adamlarının yeriydi; gündüz ise bir ticaret merkeziydi.

jiden yararlandı. Erken dönem Türkçe şiirlerinin birinde şöyle yazıyordu:

> Şah ezelden beri bizim sultanımız, pirimiz, mürşidimiz, ruhumuzdur... biz tüm samimiyetimizle imamların kölesiyiz. İşaretimiz ya şehit ya da gazi olmaktır.

Bu aşiretlere başlıklarından dolayı Kızılbaşlar dendi. İsmail, mensuplarının çoğu kendisini belli ki yarı tanrı gibi gören bu koalisyonu kullanarak, hükümdarlığının ilk on yılı içinde Kuzey İran platosunu fethetti. 1510'da bu başarılı seferlerini Özbek Şeybani Han'ı Batı Türkistan'da Merv'de yenip öldürerek taçlandırdı.

Şah İsmail bu yıllarda nüfusa Şiiliği dayatarak İran'ın dini manzarasını değiştirmeye başladı. Bu amaçla inatçı Sünnilere baskı uyguladı, onları öldürttü, Şii türbelerini, kurumlarını



Geç Safevi dönemin özelliklerinden biri, ulemanın otoritesini şahlara dayatmasıydı. Bu dönemin en güçlü din adamı Molla Muhammed Bakir el-Meclisi'ydi (1627-1698). Altmışın üzerinde kitabı olan Meclisi 1687'de İsfahan Şeyhülislamı, 1694'te de mollabaşı atanmıştı. Sultan Hüseyin tahta geçtiğinde, taç giyme törenini yöneten Meclisi'ye ne gibi bir ödül istediğini sormuş, Meclisi şarap içmeyi ve güvercin uçurmayı yasaklayan fermanların çıkarılmasını ve bütün sufilerin İsfahan'dan atılmasını istemişti.

ve dini sanatını geliştirmek için devlet desteği verdi, Suriye ve Irak'tan Şii âlimler getirtti. (Çoğunlukla Sünni olan İran'da yaşayan iyi eğitimli Şii ulema sayısı azdı.) Safevi baskılarının ana hedeflerinden birinin sufi tarikatları olması çarpıcıdır. Bu tutumunun nedeni, tarikatların dinen yanılmazlık iddiasında bulunan bir sufi hanedana potansiyel ideolojik alternatifler olabilecekleriydi. Bunun sonucunda ya baskılar ya da desteğin çekilmesi nedeniyle önemli sayıda sufi ve yarı sufi şair İran'dan göç etti ve çoğu Mugal Hindistan'a gitti. Safevi şair Kevseri, Safevi İran hakkında şunları yazıyordu: "Bu ülkede konuşmanın alıcısı yok... Şimdi Hindistan'a doğru gitmeliyim." Edebiyatçıların göçü öylesine boyutlara ulaştı ki, modern bir İranlı yazar bunu *Hint kervanı* diye adlandırmıştır. Göç, *sebk-ı Hindi* (Hint üslubu) diye bilinen, özgün bir Hint-İran edebi ekolünün oluşmasını sağladı.

Şah İsmail'in 1514'te Osmanlılara yenilmesi, Safevilerin Kızılbaş taraftarları üstündeki etkilerini büyük ölçüde azalttı. Osmanlılar, Safevilerin Doğu Anadolu'dan giderek daha çok aşireti kendi yanlarına çekmelerinin yarattığı toplumsal ve siyasi yarayı tedavi etmek üzere, doğu sınırlarına bir ordu göndermişlerdi. Yenilgi sonucu aşiretlerin şahın kutsal yenilmezliğine inançları yok olduğu gibi, İsmail de bu tarihten sonra Safevi devletinin idaresinden büyük ölçü-

de çekildi. Onun ardılları 16. yüzyılda çoğu kez Kızılbaşların bağımsızlık mücadelesi karşısında ayakta kalma çabasında oldular. Şah Abbas'ın 1587'de tahta geçmesinden önce, aşiretler birçok eyaleti kontrol ediyor, zaman zaman da Safevi ailesinin elinden iktidarı alıyorlardı.

Safeviler otoritelerini güçlendirmeyi çok denemekle beraber, ancak Şah Abbas döneminde (1587-1629) Osmanlı İmparatorluğu'nda devşirme sınıfını iktidara getiren politikayı sistematik olarak izlediler. Abbas, Kızılbaş aşiret reislerinin yerine çoğu Gürcü olan köle askerler ve bürokratlar getirerek onların askeri ve siyasi gücünü sınırladı. Belki bununla bağlantılı olarak ailenin konumunu bir aşiret koalisyonunun kutsal sufi ve Şii liderliğinden, bürokratik bir devletin geleneksel İranlı otokratlarına dönüştürmeye hız verdi. İbn Haldun'un modeline uygun olarak, bu politikalar Safevilerin aşiret destekçileriyle ilişkilerini koparan ve hanedanın düşmesiyle sonuçlanan bir süreci başlattı.

Safevilerin durumlarını düzeltmek çabaları çerçevesinde, Şah Abbas görece yoksul devletinin gelişimine bir dürtü sağlamak amacıyla merkantilist bir politika başlattı; para ihracını sınırladı, yerel sanayiyi destekledi. Özellikle de, yeni yeni gelişen İran ipek sanayiini çok kârlı bir devlet işletmesi haline getirdi ve etkin Ermeni tacirleri İran'ın bu en değerli ihraç malını pazarlamak üzere kendisi için çalışmaya zorladı. Abbas askeri yapıyı ve devletin iktisadi durumunu dönüştürmekte öylesine başarılıydı ki, 16. yüzyılda Osmanlılara kaybedilen toprakları geri aldı ve Safevi kontrolünü her yönde genişletti ya da pekiştirdi. Onun enerji ve vizyonu, 17. yüzyıl başlarında yeni başkenti ve devletinin iktisadi merkezi yapmak üzere yeniden inşa ettiği İsfahan'da gözlenebilir. İsfahan da, Osmanlı'nın İstanbul'u gibi, zarif dini binalar ve devlet binaları kompleksleri, güzel çarşılar ve kervansaraylarla donatıldı. Kentte, korunma altındaki Ermeni ticaret toplumu için ayrı bir mahalle vardı; bu tacirler İran ile Asya ve Avrupa pazarları arasındaki bağı oluşturuyorlardı.

Ancak, Safevi rejiminin 1722'de çöküşüne katkıda bulunan iki eğilim de Şah Abbas zamanında ortaya çıktı. Bunlardan biri, Abbas'ın Osmanlı'nın tahta geçme kavgalarını önlemek için muhtemel vârisleri hareme kapatma siyasetini benimsemesiydi; bunun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki

sonuçları Safevi İran'da da aynı biçimde oldu. Bir yandan geleceğin hükümdarlarının askeri ve siyasi yetenek ve tecrübelerine ölümcül bir darbe indirilirken, öte yandan haremin etkisi arttı. Bununla eşzamanlı olarak Abbas, öncellerinin Irak ve Suriye'den Şii âlimler davet ederek yarattıkları İran Şii uleması üzerindeki kontrolünü kaybetti. Ulema artık açıkça şu tezi savunmaya başlamıştı: Eski Şii öğretisine göre yalnızca Ali soyundan gelenler, yani imamlar, Kuran'ın anlayabilirlerdi; bunun mantıksal çıkarsaması da İslam toplumuna ancak ulemanın kendisinin meşru liderler olabileceğiydi. 1722 yılına gelindiğinde hanedanın dini otoritesini ulema fiilen üstlenmişti ve *naib imam*'ı, yani imamların yeryüzü temsilcilini topluca kendilerinin temsil ettiğini iddia ediyordu. (1980'lerde İran Şii ulemasının bir kesimi aynı iddiayı Ayetullah Humeyni için öne sürdü.)

Geriye bakıldığında İran Şii ulemasının 17. yüzyılda belli bir istikrar sağladığı söylenebilir. En azından, Şah Abbas'ın ölümünün ardından başlayan durgunluk ve çöküş dönemine paralel olarak güçlerini giderek pekiştirdiler. 17. yüzyıl sonunda sıradan Avrupalı gözlemciler bile rejimin son derece kırılgan olduğunu fark edebiliyorlardı. Abbas'ın ordusu neredeyse yok olup gitmiş, onun ağırbaşlı ve pratik tutumunun yerini gösterişi bir tüketimle İran'ın sınırlı gelirlerini har vurup harman savuran, haremde yetişmiş, keyif düşkünü prensler almıştı. Afganlar 1722'de Safevilerin Kandehar'daki Gürcü valisine karşı ayaklandıklarında, değişik aşiretlerden oluşmuş ordularına direnecek bir güçle karşılaşmadılar ve düzensiz bir savaş sonucu İsfahan'ı ele geçirdiler. Ancak bunlar büyük bir bürokratik devleti yönetme kapasitesine sahip değillerdi. Birkaç yıl sonra onların İran'da bıraktıkları iktidar boşluğunu büyük çoğunlukla eski Kızılbaş soyluları doldurdu. Safevi rejiminin kalıntılarını önce Avşarların gaddar lideri Nadir Şah ele geçirdi. Nadir Şah acımasız seferler düzenledi ve 1739'da Hindistan'ı işgal edip Delhi'yi yağmalayarak dekadan Mugal İmparatorluğu'na son darbeyi vurdu. 18. yüzyıl sonlarında diğer bir Kızılbaş aşireti olan Kaçarlar, İran platosunun büyük bölümünü ele geçirdiler ve İslam döneminde İran'a egemen olan çok sayıda Türk aşiret hanedanlarının sonuncusunu kurdular. Kaçarlar başkenti, Elburz dağlarının güney eteklerinde kışın kullandıkları otlaklara yakın olması nedeniyle, önemsiz bir kent olan Tahran'a taşıdılar.

Şii ulemanın Safevilerin meşruiyetine meydan okumasına benzer bir girişim Özbek Turan'da ya da Mugal Hindistan'da yaşanmadı. Özbek hanları ile Mugal imparatorlarının, Osmanlı tarihçilerinin de takdir ettiği, Cengiz ve Timur'a kadar uzanan, tartışma götürmez soyağaçları vardı. Taraftarlarının çoğu Türk olsa da, Özbek konfederasyonunun kurucusu Şeybani Han Özbek (yön. 1500-1510) gerçekte Cengiz soyundandı. Özbek hanları daha baştan bir klanlar koalisyonunun liderleri olarak ülkeyi yönettiler. Şeybani'nin torunlarından II. Abdullah Han (yön. 1583-1598) konfederasyonu İran tarzı bir imparatorluk rejimine dönüştürmeye çalıştı, ama sonunda başarısız kaldı. Onun 17. ve 18. yüzyıl başındaki ardılları olanlardan hiçbiri Abdullah'ınkine benzer ciddi bir girişimde bulun-

16-19. yüzyıllar arasında Özbek hanlarının kent devletlerinde katı bir Sünni görüş egemendi. Dönemin tipik yapısı medreseydi ve başta Buhara olmak üzere, Hive, Hokand ve Semerkant ilim merkezleri olmuşlardı. Semerkant'taki büyük Registan Meydanı, soldaki Uluğ Bey Medresesi, sağdaki Şir Dar Medresesi ve karşıdaki Tila Kara Medresesi'yle dönemin ruhunu simgelemektedir. İngiliz devlet adamı ve gezgini Curzon, "Doğu'da bunun heybetli sadeliğine ve görkemine ulaşan başka hiçbir şey bilmiyorum" diye yazıyordu.



madı. Özbek hanları zengin ve stratejik Horasan eyaletinin kontrolü için Safeviler ile mücadele ettiler. Ayrıca, Hindukuş dağlarının kuzeyindeki ata yurtlarını işgal etmeye kalkan Mugal hükümdarlarıyla da savaştılar. Bu hanlar üç yüzyılı aşkın bir süre Batı Türkistan'da, özellikle de Buhara, Taşkent, Semerkant, Hive kentlerinde ve onların civarlarında, Amu Derya ve Zerefşan ırmakları boyundaki zengin alüvyonlu topraklarda ve verimli Fergana vadisinde merkezi olmayan bir egemenlik sistemi oluşturdular.

Buhara'daki "yüce" Özbek hanları bu "kent-devlet"lerin en büyüklerine hükmediyorlardı. Bunların dışında 1512 yılında kurulan Hive ve 1700'de Fergana vadisinde kurulan Hokand bulunuyordu. Buhara bölgenin ilahiyat merkezi de oldu; kentin medreseleri tutucu Hanefi Sünni ulema yetiştirmekle ünlüydüler. Ücra bir bölgede olmaları İran, Güney Asya ve Çin'deki yönetimlere karşı bu kent-devletlere koruma sağlıyordu ve 19. yüzyılın ikinci yarısında Rus orduları tarafından işgal edilinceye kadar varlıklarını sürdürdüler. Ruslar 16. yüzyılda Volga'nın orta ve alt tarafındaki Kazan ve Astrahan hanlıklarını kendilerine bağlamış, 1783'te Kırım hanlığını ele geçirmişlerdi. Özbek Fergana'nın doğu sınırındaki Çin Türkistan'ında, Cengiz Han'ın torunu Çağatay'ın sülalesi 16. yüzyıl ortalarına kadar egemenliklerini sürdürdüler. Bu tarihte kuzeydoğudaki Moğolların tehdidiyle bu yönetim çöktü ve güneyde yerlerini hırslı Nakşibendi sufi soyları aldı.

16. yüzyılda Nakşibendi sufilerin Orta Asya'daki siyasi gücü, sufilerin bölgenin Türk-Moğol nüfusu arasında misyoner olarak önemli rollerini vurgulamaktadır. Putperest ya da yarı İslamlaşmış aşiretleri İslam kent kültürüne çekmekte özellikle etkin olan üç tarikat vardı: Nakşibendiler, Kübreviyeler ve Kadiriler. Sufilerin aşiret mensuplarıyla yakın ilişkileri, sufi şeyhlerinin nasıl siyasete katıldıklarını –hatta bazılarının bizzat hükümdar olmalarını– anlamamıza yardımcı olmaktadır. Böylesi ilişkilerin tipik bir örneği Nakşibendi şeyhi Hâce Ubeydullah Ahrar'ın (öl. 1490), onun soyundan gelenlerin ve müritlerinin, Özbeklerden önce Batı Türkistan'a egemen olan Timurilerle ittifakıdır. Bu ittifak Güney Asya'nın Timurileri, yani Mugaller döneminde Kuzey Hindistan'da özellikle güçlüydü ve bu dönemde Nakşibendilik neredeyse bir soylu kültü haline geldi.

Nakşibendiler 18. ve 19. yüzyıllarda İslam dünyasının çok farklı bölgelerinde, Müslüman siyasi gücünün zayıfladığı ya da hiçbir zaman yeterince güçlü olmadığı yerlerde siyasete karıştılar. Örneğin, Kafkaslar'da Ruslara karşı bir direnişin başını çektiler. Bazı şeyhler Kaşgar'da Nakşibendileri yeniden geçmişteki etkinliklerine kavuşturdular. Daha doğuda, Çin'in Kansu eyaletinde, Nakşibendilerin yaydığı reformist öğretilerden esinlenen Müslümanlar 18. yüzyıl sonlarında Mançu yönetimine karşı ayaklandılar. Nakşibendi şeyhleri Osmanlı topraklarına da yayıldılar, ama etkileri İslam dünyasının uç sınırlarındaki kadar büyük olmadı. Gene de bugün modern Türk devletinde ve gerek Türkiye gerekse Irak Kürdistan'ındaki Kürtler arasında, fazla göze çarpmadan olsa da çok yaygın olan Nakşibendi varlığının temellerini atmış oldular.

Timuri Mugaller

Özbeklerin Batı Türkistan'daki fetihlerinin başlıca kurbanları Timur'un hiziplere bölünmüş torunları, yani Timuriler oldu. Şeybani Han 1510'da artık buradaki Timuri gücünü fiilen yok etmişti, ama Timuriler Güney Asya'da görkemli bir rönesans yaşadılar. Zahireddin Muhammed Babür'ün 1526'da kurduğu Timuri Mugal hanedanı etnik köken ve dil açısından esas olarak Türktü. Diğer açılardan ise çağdaşlarından çok farklıydı. İktidara gelmek için belirli aşiretlere dayanan Osmanlılar, Safeviler ve Öz-

Ekber geç Timuri devletini Mugal İmparatorluğu'na dönüştürdü. Ülkenin yönetimi için Hindularla işbirliğinin şart olduğunu kavrayan Şah, ulemanın etkisini sınırladı, imparatorlukta dini hoşgörüyü egemen kıldı. Ekber her inançtan insanlarla dini tartışmalar yapmaktan hoşlanırdı. Bu nedenle onun ölümüne sevinenlerin olması şaşırtıcı değildi. Bunlardan birine göre, onun döneminde "dalalet güneşi, hata peçesinin ardına saklanmıştı." Ekber'in yaşlılık zamanında onun duygularını iyi yansıtan bu eskiz, bize Mugal sarayının hümanizmasının da ipuçlarını vermektedir.



Zahireddin Muhammed Babür (1483-1530) 1526'da Hindistan'da Timuri Mugal İmparatorluğu'nu kurdu, ama ünü askeri başarılarından çok yazılarına dayanır. İslam kültürü ve Orta Asya, Afganistan, Hindistan toplumlarına ilişkin çok çeşitli konuları kapsayan *Babürname* adlı anı kitabı ve şiirleri, erken modern dönemde bir Müslüman prensin kişiliğine ve yaşamına ilişkin bize az bulunur ipuçları sunarlar. Yapıtlarında, Müslümanları aynı kalıptan çıkmış gibi gösteren geleneksel Müslüman tarih yazınından tahmin edilmesi olanaksız, çok farklı özelliklerde kişi portreleri çizilir. Özgeçmişini yazan herkes gibi Babür de kendisinin olumlu yanlarını öne çıkarır, ama aynı zamanda, tıpkı Benvenuto Cellini'nin Rönesans İtalya'sını yaptığı gibi, o da kendi toplumunu sergiler. İtalya'daki kültürlü şiddetin onun Orta Asya dünyasında da egemen olduğunu, kendisinin de Medicilerden ya da Castiglione'nin ideal saray insanından hiç farksız bir *l'uomo universale* (evrensel insan), bir "Rönesans adamı" olduğunu gösterir. Anılarında askeri seferlerden ya da düşmanlarının kellesini uçurmaktan söz ettiği bir anda, dönüp Türkçe ya da Farsça vezin tekniği konusunda bilgili bir tartışmaya başlar. Babür yalın, basit bir tarzda yazar, insanlar ve doğa hakkında sa-



Babür ataları Cengiz Han ve Timur'unkine eşit bir imparatorluk kurmak için otuz yıl harcadı. Babür'ün anılarının 19. yüzyıl başlarında İngilizce'ye çevrilmesinden beri, yapıt birçok batılının hayranlığını kazanmıştır. Romancı E. M. Forster, "Babür'ü tanımak ne mutluluk!" diye yazıyordu; "O insanın bir dostta aradığı her özelliğe sahipti. Enerji ve hırsı, duyarlılıkla birleştirmişti; aynı zamanda hem eylemde bulunuyor, hem gözlemliyor, hem de hatırlayabiliyordu; duyularını eleştirmiyordu, ama onların nasıl çalıştığının farkındaydı; böylece insan doğasını her yönüyle kendinde bütünleştirmişti."

mimi, sıradan gözlemlerini aktarır. Bir silah arkadaşını şöyle tanımlamaktadır:

> Zunnun Argun, Sultan Ebu Said Mirza'nın huzurunda diğer genç savaşçılar arasından pala kullanımındaki başarısıyla sivrilmişti; daha sonra da katıldığı her savaştan alnının akıyla çıktı. Cesareti kesinlikle tartışılmazdı, ama bir zekâ eksikliği olduğu da açıktır. Çok inançlı birisiydi, farz olan namazları hiç kaçırmaz, çoğu kez zorunlu olmayanları da kılardı. Satranca aşırı düşkündü. Herkes bunu tek elle oynarsa, o iki elle oynardı. Ustalıkla oynamaz, aklına esen hamleleri yapardı. Gözünü para hırsı bürümüştü.

On dokuz yaşında yazdığı ilk şiirlerden birini, değerlendirmesi için Taşkent'in Moğol hanı olan amcasına sunuşunu da şöyle anlatmaktadır:

> Sıradan bir vezinle bir rubai yazmıştım, ama biraz kuşkuluydum, çünkü o zaman şiir sanatını daha şimdiki kadar çok incelememiştim. Han iyi kalpli birisiydi, kendisi de şiir yazardı; ama şiirleri kasidenin gereksinimlerine ulaşamazdı. Rubaiyi ona sundum ve kuşkularımı anlattım, ama bunları nasıl gidereceğim konusunda bir yanıt alamadım. Anlaşılan şiir sanatı konusunu pek az incelemişti.

Salt Timuri hanedanından genç bir Müslümanın, iyi kalpli bir Moğol hanının şiirlerini tahlil etmesi fikri bile, İslam dünyası hakkındaki, genellikle oryantalist varsayımlarla biçimlenmiş görüşleri değiştirmeye yeterlidir. Babür'ün otobiyografik yapıtı ve edebiyatta özel ve özgün olana düşkünlüğü, İslam kültürünün dinamizmini ve yaratıcılığını sergilemektedir.

beklerden farklı olarak, Mugal orduları aşiret gruplarının bazı kesimlerinden oluşuyordu. Timur'un 14. yüzyılda Batı Türkistan'da üstünlüğünü sağlama mücadelesinde kabile birliklerini zayıflatmasının ya da yok etmesinin de etkisiyle, bu orduların bütünsel bir etnik ya da toplumsal kimlikleri yoktu. Belki de destekçileri İran'ın Kızılbaşları ya da Osmanlı'nın sipahileri gibi bir kabilesel bütünlüğe ve bağımsızlığa sahip olmadığından, Mugal yöneticiler aşiret gücünü dengelemek ve zayıflatmak için köle birlikleri ya da köle bürokrasisi kurmaya gerek duymadılar. Timuri Mugaller haremi potansiyel vârislerin bulunduğu siyasi bir kurum haline getirmekten de kaçındılar. Mugal prensleri tecrübeli idareciler, valiler ve komutanlar arasında açık rekabet yoluyla tahta ulaşırlardı. Osmanlı ve Safevi hükümdarlarının genellikle sarayda oturdukları bir dönemde, 17. yüzyıl sonlarında yaşayan Mugal hükümdarı Evrengzib dinamik ve yenilmez bir komutandı. Öte yandan, bu nitelikler hanedanın ömrünü uzatmak yerine kısaltmış da olabilir.

Ne Babür ne de oğlu ve ardılı Hümayun Ganj-Cumna havzasındaki Hint imparatorluklarının tarihi



Tac Mahal (1632-1654) bir aşk anıtıdır. Mugal İmparatoru Şah Cihan yapıyı, 1631'de on beşinci çocuklarını doğururken ölen çok sevgili karısı Mümtaz Mahal'e anıtmezar olarak yaptırmıştı. Yapı ayrıca Mugallerin bütün doğu İslam dünyasından yetenekli zanaatkârları ülkeye çekebilme becerilerinin de kanıtıdır. Binanın çizimcileri ve hattatları Şiraz'dan, işe nezaret eden kâtip Kandehar'dan, tepe süslemelerini yapanlar Semerkant'tan, kubbeyi yapan Osmanlı Türkiye'sinden, taş ustaları Buhara'dan gelmişlerdi. Onlara Multan'dan Müslüman duvarcılar, gene Multan'dan kakmacılar ve Keşmir'den Hindu bir bahçe uzmanı yardım ediyordu.

merkezini Mugal kontrolüne soktular. Babür 1530'da ölmeden önce stratejik ve zengin Ganj vadisinin büyük bölümüne askeri birliklerini yerleştirmiş, ama henüz halkı yatıştıramamıştı. Hümayun ise 1540'ta Afgan güçlerine yenilerek İran'a sürgüne gitmek zorunda kaldı ve ancak 1556'da, ölümünden bir yıl önce tahta geri gelebildi. Öte yandan sürgünlüğünün Mugal Hindistan üstünde uzun vadeli etkileri oldu, çünkü dönüşünde yanında çok sayıda İranlı getirdi. Bu göç modeli hanedan yaşadığı sürece devam etti. Küçük Mugal devletini Mugal İmparatorluğu'na dönüştüren Babür'ün torunu Ekber (yön. 1556-1605) oldu. Ekber bunu Kuzey ve Kuzeybatı Hindistan'da otuz yıl boyunca hiç durmadan sürdürdüğü askeri seferlerle, hâlâ bağımsız olan yerli hanedanları Mugal rejimine dahil ederek ve Afgan öncellerinin başlattığı iyi düşünülmüş toprak gelirleri sistemini daha da geliştirerek sağladı. Bu sistem hem sarayın, hem de Mugal gücünün başlıca kaynağı olan askeri tımarların ekonomik temelini oluşturuyordu.

Ekber'in büyük dini hoşgörüsü ve pragmatik polikaları üstünde odaklaşan öykülerde, Mugal devletini ancak onyıllarca savaştan sonra istikrara kavuşturduğu çoğu kez unutulur. En önemli zaferleri Agra'nın batısındaki Racastan çölünde bulunan Rajput devletlerine karşı kazandıklarıydı, çünkü bu Hindu savaşçı klanları Kuzey Hindistan'daki en iyi ordulara sahiptiler. Mugal komutanları –Timuri terör taktikleri kullanarak– Ekber'in ilk seferlerinde direniş gösteren binlerce Rajput askerinin kellelerinden kuleler inşa ettiler. Bu gaddarca uygulama diğer Rajput hanedanlarını teslim olmaya ikna etti; hatta bunlardan birkaçı kızlarını Mugal haremine verdiler. Ekber'in fetihlerinin değişik yanı, Rajput prensesleriyle onları İslamı benimsemeye zorlamadan evlenmesiydi. Böylece Rajput prenslerinin gönlünü alıyor, sonra da onlara çoğunlukla kendi bölgeleri içinde özel Mugal askeri tımarları veriyordu. Bu politika Rajput prenslerini sadık Mugal uyrukları haline getirdi ve 16. yüzyıl sonlarından başlayarak Rajput birlikleri imparatorluk ordularının en zorlu ve güvenilir unsurlarından biri oldular.

Ekber akıllıca bir politikayla nüfusun yüzde 80-90'ının Müslüman olmadığı –çoğunlukla Hindu, ama aynı zamanda Jain, animist, Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüşt olduğu– bir imparatorluğun siyasi gerçekliklerini kabul etmiş ve Rajput ile ilişkilerini öyle düzenlemişti. Mugal, kent merkezlerini ve verimli Hint-Ganj bölgesinin tarımsal alanlarını kontrol eden bir Türk-Moğol garnizon devletiydi. Mugal imparatorları Rajputlar, Afganlar ve Batı-Merkez Hindistan'daki Marathalar gibi kırsal alanlara derin kök salmış, inanılmaz çeşitlilikte Hindu ve Müslüman prenslikleri üstünde kırılgan bir hâkimiyete sahiptiler. Mugallerin Timuri kimlikleri onların yönetimini Güney Asya nüfusunun çoğu için meşru kılmıyor, Müslüman olmaları bile Afgan klanlarını geçici hizmetler dışında yanlarında tutmaya yeterli olmuyordu.

Ekber bu gerçeklikleri görerek ulemanın etkinliğini kısıtladı ve imparatorluğun bütününe dini hoşgörü dayattı. Mezhepler üstü bir din anlayışı olmasının da kamusal politikalarında rol oynadığı anlaşılmaktadır. Ekber'in eklektik dindarlığı, sufilerle ilişkilerinde ve daha sonraları Fatehpur Sikri'deki yeni sarayında onun başkanlığında yürütülen son derece açık dini tartışmalarda ifadesini buluyordu. Bu sarayın yeri de Çişti tarikatına duyduğu saygıyı göstermek üzere seçilmişti. Oğlu Cihangir babasından

övünçle şöyle söz ediyordu: "O her ırk, din ve inançtan iyi insanlarla ilişki kurardı... Onun eşsiz idaresinde çok çeşitli inançtan kişilere yer vardı. Bu diğer ülkelerdeki uygulamalardan farklıdır, çünkü İran'da yalnızca Şiilere yer vardır; Türkiye, [Mugal olmayan] Hindistan ve Turan'da yalnızca Sünnilere yer vardır." Ekber'in kargaşa içinde geçen çocukluğunda eğitim görmemesi sonucu en fazla yarı okuryazar kalması da onun din konusunda geniş düşünceli olmasına katkıda bulunmuş olabilir.

Sufi bağlantılarının yanı sıra, Mugal hükümdar ve soyluları Agra'nın hemen batısındaki Fatehpur Sikri gibi, Sind'deki Thatta'dan doğuda Bengal'e kadar birçok yerde sayısız külliye yaptırmışlardı. Bu yapıların sayısı ve ölçekleri Mugallerin Güney Asyalı uyruklarından elde ettikleri büyük zenginliği yansıtıyordu. Mugal gelirleri başlıca Hindistan'ın dev tarımsal ekonomisinden kaynaklanıyordu. Genellikle her külliye civar köylerin gelirini toplayan vakıflarca desteklenirdi. Tac Mahal, diğer türbe ve camilerin çoğu ve erken modern dönem İslam imparatorluklarındaki benzer yapılar için hep bu sistem geçerliydi. Ancak Mugal hükümdarları, Hindistan'ın tarım ürünleri ve en çok da göz kamaştırıcı çeşitlilikteki pamuklu dokuma ihracatına karşılık tüm Avrasya'dan ülkeye giren yüklü miktardaki nakitten de yararlanırlardı. Devlet dış ticaret gelirlerinin yalnızca küçük bir kesimini, gümrük ve darp vergisi olarak yüzde 2 ila 4'ünü doğrudan alırdı, ama nakit akışının yarattığı yüksek düzeydeki parasallaşmadan dolaylı olarak kâr ederdi. Özellikle tarımdan alınan vergiler imparatorluk ordusuna, büyük sipahi ve topçu birliklerine kaynak oluştururdu. Mugal subayları *cagirdar*, yani yer ya da toprak sahibi yapılır ve buranın tarımsal geliriyle sipahi birlikleri beslerlerdi. Aynı şey Safevi şahlarına asker sağlayan *ikta* (toprak tahsis) sahibi *iktadarlar* ve Osmanlı sultanlarına sipahi sağlayan *tımar* sahipleri için de geçerliydi.

Mugal İmparatorluğu Tac Mahal'de simgelenen servet ve görkemine karşın, Evrengzib'in 1707'de ölümünden 25 yıl sonra dağıldı. Devletin çöküşü Avrupa baskısıyla bağlantılı değildi ve Safevi devletinin 1722'de birdenbire yok olmasından çok daha karmaşıktı. Bunun sorumluluğu herhalde büyük ölçüde büyük dedesi Ekber kadar uzun süre tahtta kalan Evrengzib'e aitti. Bazıları çöküşü imparatorun sade kişiliğine ve sofu bir Müslüman olmasına

bağlarlar. Evrengzib'in giderek ortodoks bir Sünni yönetime kayması kimi Rajput kabile reislerini gücendirmiş olabilir, ama devletin maliye ve idaresindeki bozulmanın doğrudan nedeni Evrengzib'in Maharaştra'nın cangıl ve dağlarındaki Marathalara karşı yürüttüğü amansız, başarısız ve son derece pahalı yirmi yıllık savaşıydı. Mugal ordularının komutasını şahsen yürüten Evrengzib, neredeyse hiç başkentine uğramıyor, bu nedenle idari işleri yakından denetleyemiyordu.

Evrengzib'in çok uzun ömürlü olması da Mugal imparatorluk sisteminin giderek çökmesine katkıda bulunmuş olabilir, çünkü ardılı Bahadır Şah tahta geçtiğinde artık yaşlı bir adamdı; 1712'de ölümünden önce ancak beş yıl hüküm sürebildi ve hiçbir zaman devlet üstünde bir kontrol sağlayamadı. İmparatorluk tam da Marathaların ve Pencap'taki yeni bağnaz gücün, yani Sihlerin imparatorluğun merkezini tehdit ettiği bir zamanda yeni bir iç çatışma dalgasıyla zayıfladı. Bu nedenle Safevilerin ardılı Avşar Nadir Şah 1739'da Hindistan'a girdiğinde karşısına yalnızca bir yerel Mugal ordusu çıktı. Nadir Şah Delhi'yi yağmalayıp Mugal hazinesini ele geçirdikten sonra, Mugal hükümdarlarının yeni bir ordu toplayacak parası kalmadı. Delhi-Agra bölgesinde bir Mugal devleti sürse de, imparatorluk fiilen yok oldu. Ne yerel güçlerin ne de Mugal valilerinin doldurabildiği bu iktidar boşluğundan İngiliz Doğu Hint Şirketi yararlandı. 1764'te artık Bengal'de kontrolü sağlamış olan şirket, bunu izleyen yüzyılda gerek Mugal, gerekse Mugal olmayan Güney Asya topraklarını ele geçirdi.



Evrengzib döneminin öncellerinden çok farklı ruhunun en iyi simgesi, imparatorun Demga'da Evrengabad yakınlarında Huldabad'da bulunan, üstü açık, mütevazı mezarıdır. Daha önceki Mugaller güçlerini ve zevk sahibi olduklarını kanıtlayan büyük türbelere gömülmüşlerdir. Evregnzib ise en saf Müslümanların tercih ettikleri toprak bir mezarda yatmaktadır. Daha önceki Mugallerin tümü sanatçıları korumuşlardı, oysa Evrengzib ulemayı desteklemiş ve savaşlara girişmiştir. Vasiyetnamesinde, bizzat istinsah ettiği Kuran'ların satışından elde edilen 305 rupinin öldüğü gün din adamlarına dağıtılmasını buyurmuştu.

Fas

Türk-Moğol imparatorluklarıyla eşzamanlı olarak Afrika ve Güneydoğu Asya'da Arapça konuşan ya da Arap etkisindeki hanedanlar ve nüfuslar bulunuyordu. Avrupa ile İslam dünyası arasındaki ilk çatışmalar açısından en önemli devletler Fas ile Malakka ve Açe'deki Malay ve Sumatra sultanlıklarıydı. Fas daha önceki Kuzey Afrika krallıklarına dahil olmuş, ama 15. yüzyılda uzun süreli iktisadi ve siyasi bunalımlara düşmüş ve Portekiz yayılmacılığı tehdidiyle karşılaşmıştı. 15. yüzyıl sonlarında Hz. Muhammed'in büyük torunu Hasan'ın soyundan gelen Sa'di hanedanı devleti yeniden canlandırdı. Kutsal soylarını öne çıkaran hanedan başlangıçta Portekizlilere karşı başarılı savaşlarında sufilerin desteğinden yararlandı. 1550'de Sa'di hükümdar es-Şeyh Fez'e girerek halife ve el-Mehdi unvanını aldı. Kazandığı zaferlerin ve dini alandaki iddialarının sonunda Osmanlıların onu öldürtmesine (1557) yol açtığı anlaşılmaktadır, çünkü engellenmediği takdirde doğuya ilerleyerek Osmanlı bölgelerine girebilirdi. Sa'di hükümdarlar ana güçleri olarak Berber kabilelerine dayanıyorlardı, ama 1600 yılında artık modern bir ordu yaratmışlardı. Ordunun güçlü topçu birlikleri ve Avrupalı öğeleri 1591'de merkezi Sahra'nın güneyinde, Nijer ırmağının orta kesiminde bulunan Songhay eyaletini fethetmekte kullanılmıştı.

Sahra'nın Güneyi

Songhay bu dönemde, Müslüman tacirlerin ve ulemanın dürtüsüyle yerel seçkinlerin İslamı benimsemesi sonucu, en azından adda İslam olan bir grup küçük Güney Sahra devletinin tipik bir örneğiydi. Bu devletler rejimlerini meşrulaştırmak ve idareye yardımcı olma üzere ülkelerine Arapça konuşan Müslüman eğitim ve din uzmanları getirttiler. Bu dönemin diğer örnekleri merkezi Sudan'daki Bornu ve Kano devletleridir. Modern Sudan topraklarındaki Funj krallığı bunlara Doğu Afrika'dan bir örnekti. Nubya, Yukarı Mısır ve Arabistan'daki tümüyle Müslümanlaşmış toplumlarla olan doğrudan ticari ilişkiler, bu bölgelerden çok sayıda sufi ve

ulemanın gelmesine neden oldu. Timbuktu bu Sahra ötesi bağlantıya bir örnektir. Bir vaha pazar kenti olan Timbuktu, 14. yüzyılda Mali döneminde İslami araştırmaların dağıtım noktası olmuştu. Siyasi durumundaki dalgalanmalara rağmen kültürel önemini 18. yüzyıla kadar korudu.



1500-1800 yılları arasında Fas devletini iki hanedan yönetmişti: 17. yüzyıl ortalarına kadar Marakeş'te hüküm süren Sa'di ve bu tarihten sonra Meknes'te hüküm süren Aleviler. Hükümdarlar güçlerini devasa saraylar yaptırarak ifade etmişlerdi. Burada duvarlarını gördüğümüz Marakeş'teki el-Badi ve Mevlay İsmail'in (yön. 1672-1727) Meknes'teki sarayı bunlardan ikisidir.

İslam tacirler, ulema ve sufiler aracılığıyla Sudan'ın güneyine de yayıldı. 16. yüzyılda Batı Afrika'da İslam varlığının güçlenmesinin en dramatik göstergesi bir cihat dalgası oldu. Bu askeri harekâtlar giderek birleşti ve Müslümanların egemen olduğu devletler kurmayı amaçlayan geniş bir hareket oluşturdu. Çoğu kez reformcu olarak tanımlanan bu hareketlerin çoğu siyasi kökenliydi ve toplumsal protestolar İslami deyimlerle ifade ediliyordu. Hac sırasında Mekke ve Medine'de eğitim gören Afrikalılar cihat ve saf İslami devlet ideolojisini benimsiyorlardı. 1690'larda Senegambia'da Müslüman egemenliğindeki Dundu devletinin kuruluşuna yol açan cihat bunun biraz karışık bir örneğidir. Ancak 1770'lerde Hausaland'da askeri misyonlar yürüten Usman dan Fodio'ya (1754-1817) göre, bu cihatlarla Arap okullarındaki hadis eğitimi arasında tartışılmaz bir bağ vardı. Dan Fodio, Mekke ve Medine'de okuduktan sonra Afrika'ya dönerek, çok katı bir kişisel İslam ve teokratik devlet vaaz eden Cebril ibn

Umar'ın öğrencisiydi. Dan Fodio'nun cihadı, esas itibariyle, aynı dönemde Arabistan'da başlayan ve çok daha iyi bilinen Vehhabi hareketinin Sahra'nın güneyine özgü bir türüydü.

Muhammed ibn Abdülvehhab (1703-1787) hem popüler Arap Müslümanlığını, hem de sufi inanç ve uygulamalarını reddeden, püriten bir öğreti vaaz ediyordu. Küçük kabile reislerinden İbn Suud'un Abdülvehhab'a katılmasıyla hareket, İbn Haldun'un modeline benzer bir biçime, yani dini bir misyondan güç alan kabileler konfederasyonunun klasik bir örneğine dönüştü. Suudi-Vehhabi koalisyonu 1773'te Riyad'ı kendisine başkent yaptı. Koalisyon 1803'te Mekke'yi, 1805'te Medine'yi ele geçirdi. Kentleri aldıktan sonra Hz. Muhammed'inki de aralarında olmak üzere birçok türbe ve mezarı yıkmaları İslam dünyasını dehşete düşürdü. Ancak bu saldırgan rejim uzun ömürlü olamadı ve 1818 yılında Osmanlı'nın Mısır valisi Mehmed Ali Paşa tarafından ortadan kaldırıldı. Vehhabi hareketi İslam dünyasının diğer bölgelerinde reformcu hareketleri teşvik etti ya da benzer köktenci ve püriten ifadelere adını verdi. Müslümanların Avrupalılar ve yerli rakipler tarafından ticaret ve siyaset alanında yerlerinden edildikleri Güney ve Güneydoğu Asya'da bu tür örnekler yaygınlaştı.

Güneydoğu Asya

Güneydoğu Asya İslam dünyasının saldırgan Avrupa yayılmacılığıyla karşılaşan ikinci bölgesiydi. Portekizliler ve İspanyollar buraya 16. yüzyılda ortaçağ Haçlılarınınkine benzer bir ideolojiyle donanmış olarak geldiler. Portekizliler Güney Arabistan'da, Batı Hint sahilinde (ilk kez Vasco da Gama 1498'de bu sahilin Malabat bölgesindeki Kalikut'a gelmişti) ve Güneydoğu Asya'da, özellikle de Malakka Boğazı dolayındaki stratejik alanlarda bulunan Müslüman toplumlarına saldırdılar. 1565 yılında İspanyollar da Güney Amerika'daki üslerinden Filipinler'e ulaşmışlardı. İber yarımadasının bu iki gücü kısa sürede peşinde oldukları baharat ticaretinin hemen tümüyle, yüzyıllardır bölgede olan ve önemli Müslüman nüfus ve devletler yaratan Müslüman tacirlerin elinde olduğunu anladılar. İspanyol güçleri bugünkü Manila kentinin olduğu yere ulaştıklarında takımadalarda hızla yayılmakta olan küçük bir Müslüman prensliğiyle karşılaştılar. İspan-

16. yüzyılda, Güney Arabistan'ın Hadramut diye bilinen bölgesinden giderek daha çok sayıda Arap ticaret yapmak üzere Hint Okyanusu civarına dağıldı. Bunlar Doğu Afrika ile Güney ve Güneydoğu Asya'nın sahillerindeki pazar kentlerine geçici ya da sürekli olarak yerleştiler. Bu tacirlerin çoğu seyyid olduğunu, yani 10. yüzyılda Basra'dan Hadramut'a göç ettiği söylenen Ahmed bin İsa el-Muhacir aracılığıyla Ali'nin soyundan geldiğini iddia ediyordu. Seyyid sıfatıyla kendi ülkelerindeki Arap kabileleri üzerinde manevi etkinlikleri vardı. Kimi seyyid sülaleleri belli kabilelerin dini hakemleriydiler. Hint Okyanusu kıyısındaki Müslüman toplumlarında da benzer bir etkinlik elde ettiler. Tibi'den Aydarus, Tarim'den Alevi, Duan ve Şihr'den Ba Fakih gibi aileler çoğu kez Hint Okyanusu'ndaki liman kentlerinde yerel ulemaya lider oldular. Malabar sahilinin baharat ticareti merkezi olan Kalikut'ta, ulemanın önde gelenlerinin neredeyse tümü seyyid olduğunu iddia eder ve kendilerine Tangal adı verilir. Kuzey Sumatra'nın Müslüman Açe bölgesinde bunlara Teungku denilir. Her ikisi de yüksek dini konum ya da başarı ifade eden onursal terimlerdir.

Seyyidlerin çoğu sadece tacirdi, ama dini bir konuma sahip olmayanları bile Afrikalı ve Asyalı Müslümanlardan özel bir saygı görürlerdi. Hadrami seyyidleri, İslam'ın yayılmasıyla ticaret arasındaki ilişkiyi temsil ederler. Bu ilişki Afrika'da Timbuktu'da çok açıkça gözlenebilir. Hadrami seyyidleri Arabistan'daki öğretilerle bağlantılı, tutucu, Kuran ve hadislere dayalı bir inancı savunurlardı. Soyağaçları iyi belgelenmiştir. Örneğin Kalikutlu Alevilerin soyağacı, bir Alevinin Kalikut'a yerleştiğini, diğerlerinin ise Açe'ye ve diğer limanlara gittiğini göstermektedir. Bu soyağacı belgelerinin dikkatle korunması, erken modern dönemde Müslüman dünyasında hem ticari, hem de dini amaçlara hizmet eden, önemli bir etnik ve akraba temelli iletişim ağının varlığına işaret etmektedir.



yol müdahalesi olmasaydı Filipinler muhtemelen çoğunlukla Müslüman olacak ve bir ya da birkaç sultanlık halinde örgütlenecekti.

Üç yüzyıl süren savaş ve sömürgeleştirme, Müslümanların etkinliğini güneydoğudaki Mindanao eyaletiyle sınırladı. Bütün bu dönem boyunca, hatta 20. yüzyıl başlarında Müslümanlar İspanyollara karşı kesintili olsa da inatçı bir savunma savaşı sürdürdüler. Bu savaşlara paralel olarak Açelerin [Sumatra] önce Portekizlilere, sonra da Hollandalılara karşı yürüttükleri cihat, Hollandalıların 1880'lerin başından itibaren otuz yıl sürecek bir işgal savaşına girişmeleriyle sonuçlandı. Gerek Filipinler'deki, gerekse Açe'deki çatışmalar, söz konusu bölgelerde İslam kültürünün bugün bile belirgin özelliği olan bir dini militanlık geleneği miras bıraktı. Açeler sonradan resmen Müslüman bir devlet olan Endonezya'ya dahil oldular. Ama Mindanao'daki Müslümanlar 20. yüzyıl sonlarında Güney Filipinler'de hâlâ kendi devletlerini kurmak için inişli, çıkışlı bir savaşı sürdürmektedirler.

İslama Geçiş

Güneydoğu Asya'da İslami yerleşimlerin öyküsü ve yerli Müslüman toplumların artması, İslamın Afrika'daki öyküsüne benzerdir; hatta İslamın Sahra'nın güneyindeki gelişimi, bize hakkında az veri olan Güneydoğu Asya'yı yorumlamak için fikir verebilir, bir model oluşturabilir. İki bölgede arasında temel bir benzerlik vardı: İslam buralarda başlangıçta ticaret hatları boyunca ve Müslüman tacirler tarafından yayılmıştı ve bu tacirlerin çoğu da ya Araptı ya da Arapça konuşuyordu. Güneydoğu Asya'da bu tacirler Güney Arabistan'dan, Basra Körfezi'nden ya da Gucerat ve Malabar'daki Araplaşmış ticaret toplumlarından geliyorlardı. Kökenlerini genellikle Müslüman Güneydoğu Asya ve Hindistan sahillerinde Şafiî mezhebinin yaygınlığından anlayabiliriz. Kahire, Doğu Afrika sahili, Arap yarımadası ve Basra Körfezi'nde bu ekol egemendi. Güneydoğu Asya'ya İslamı getiren Müslümanlardan bazıları belki de Guceratlı ya da Malayalı Hintlilerdi, ama "İslami" dilleri genellikle Mugal merkezlerinde konuşulan Farsça ve Türkçe değil, Arapça'ydı.

Güneydoğu Asya'da İslamın benimsenmesi bir süreç içinde gerçekleşti, ama bu Sahra'nın güneyindeki kadar iyi belgelenmiş değildir. Çoğun-

lukla İslamın başlıca sufiler tarafından yayıldığı önerilirse de, belki daha 7. yüzyılda başlayan İslamlaşma gerçekte çok daha karmaşıktı. Zaten büyük olasılıkla ulema, tacirler ve sufiler genelde farklılaşmış kişiler değildi. Güney Arabistan'daki Hadramut'tan gelen seyyid (Hz. Muhammed'in kuzeni ve damadı Ali'nin soyundan olan) tacirlerin durumunda, bir kişi her üç niteliği de kendinde bütünleştirmiş olabilirdi. Hadrami seyyidlerin örneği özellikle önemlidir, çünkü bunlar erken modern çağda Doğu Afrika'dan Filipinler'e kadar tüm Hint Okyanusu bölgesini yayılmışlardı.

Hadrami seyyid ailelerinden tacirler Doğu Afrika, Hint sahilleri ve Güneydoğu Asya'da salt kutsal soyları nedeniyle önemli âlimler oldular. Yerel Müslümanlar, Fas'ın Sa'di hanedanında olduğu gibi soylarının onlara ruhani bir özellik kattığına inanıyorlardı. Hadramilerin ticaretle uğraşması onların ruhani konumlarını zayıflatmadığı gibi, belki de güçlendiriyordu. Alevi soyu da bir sufi tarikatı oluşturdu, ancak bunun etkisi ve örgütlülüğü sınırlıydı. Hadrami seyyidler sade, püriten bir İslamın merkezi olan Hadramut ve Hicaz ile de sıkı bağları olan önemli bir ağ oluşturmuşlardı. 1500 yılından sonra çoğu Güneybatı Hindistan ve Güneydoğu Asya'daki toplumların siyasi, hatta askeri liderleri oldular. Onların torunları 20. yüzyıl başındaki Açe-Hollanda savaşının son aşamasında Açe güçlerine önderlik ettiler.

Müslümanlar büyük ticari yerleşim yerleri kurduktan sonra, Güneydoğu Asyalılar çeşitli nedenlerle İslamı benimsemiş olabilirler. En belli nedenlerden biri, özellikle liman kentlerindeki alt toplumsal kastlar ve sınıflar için varlıklı ve görece eşitlikçi bir toplumun çekiciliğidir. Yerel hükümdarlara da İslam siyasi olarak çekici gelmiş olabilir: Belki öncellerinin erken Hıristiyanlık döneminde Hinduizmi kullanmaları gibi, onlar da İslamı bağımsızlık iddialarını haklı kılmakta ya da yayılmacılığı meşrulaştırmada yararlı bir ideolojik araç olarak görmüşlerdi. Hükümdarlar Avrupa'nın giderek saldırganlaşan ticari ve sömürgeci güçlerine karşı kendilerini savunmak için İslami kimliğin açıkça belirlenmiş bir ideoloji sunduğunu fark etmiş de olabilirler. Bu ideoloji onları Hint Okyanusu kıyılarındaki diğer Müslüman devletlerin, hatta belki büyük Osmanlı İmparatorluğu'nun bile müttefiki yapacaktı. Açe sultanları bu nedenle Portekizlilerle çatışmaları sırasında Osmanlı padişahlarına biat etmişlerdi.

Portekizlilerin 1511'de Malakka'da ve 1522'de onun yakınındaki Pasai'de kazandıkları zaferlere karşın, 16. yüzyılda bazı Müslüman devletler Portekiz saldırılarına başarıyla direndiler. Aynı dönemde Cava'nın merkezindeki eski Hindu bölgelerinde Müslüman toplulukları hızla büyüyorlardı. Portekizlilere ve diğer Avrupa güçlerine 16. yüzyıl ve 17. yüzyıl başlarında en ciddi karşı çıkanlar Açelerdi. Açe Avrupalı olmayan tüm tacirler için direniş merkezi oldu ve bölgede İslamı savunmanın ana yükünü üstlendi. Açe sultanları İslami ibadete ve eğitime büyük destek verdiler. Ayrıca Hicaz ve Hint Okyanusu'nun diğer Müslüman devlet ve toplumlarıyla, bu kapsamda önce Portekiz, sonra da Hollanda ve İngiliz güçlerinin saldırılarına uğrayan Malabar sahilindekilerle yakın ilişki sürdürüyorlardı. Ulema ve sufilerle belirsiz, çoğu kez de düşmanca ilişkileri olan Cava'daki Mataram krallığının Müslüman hükümdarlarının tersine, Açe sultanları dini sınıflarla işbirliği yapıyorlardı. Ancak 18. yüzyıl sonlarında her iki devlet de bağımsızlığını yitirdi. Hollandalılar 1660'larda Açe sahilini işgal ettiler; bundan bir süre sonra da Mataram sultanları Hollanda'nın yönetimlerine karışmasına izin vererek bağımsızlıklarını yitirmeye başladılar. 19. yüzyıla gelindiğinde çok az bağımsız Müslüman devlet kalmıştı. Ancak bu gerilemeye karşın İslam artık Güneydoğu Asya'da yerleşmiş, Sumatra, Cava, Malaya'nın Tayland'a kadar kuzeyi, Borneo ve Güney Filipinler'de kök salmıştı.

Çin

İslamın çoğunlukla tacirler ve sufiler aracılığıyla yayıldığı bir diğer bölge de Çin'di. Bunlar Çin'e kuzeybatıdaki ipek yolu ticaret hatları ve güneydoğu sahillerindeki limanlardan geldiler. Bugün Çin'in Müslüman nüfusu iki ayrı gruptan oluşur: Xinjiang [Sincan] eyaletinin esas olarak Türk aşiretleri ve İslamı benimseyenlerin soyundan ya da Müslüman-Çinli evliliklerinden gelen Huiler. Xinjiang, Çin'de Ming hanedanının ikinci yarısı ile Mançu hanedanının ilk yüzyılını da kapsayan erken modern dönemde Çin'in idaresi altına girdi. Ancak bölge, gerek kültürel gerekse coğrafi açıdan, Çin'den çok Orta Asya'nın bir parçasıdır. Öte yandan Müslüman tacirler tarafından İslama çekilen ya da onların etkisinde kalan Huilerin bir kısmı Batı Çin'de yaşıyorlardı. Ming hanedanı (1368-1644) ve Mançu (1644-



Şimdi Çin'in Sincan eyaleti olan Tarım Basın'da, 16. ve 17. yüzyıllarda Çağatay Hanlığı'na başkentlik yapan Kaşgar'da bir cami. Söz konusu dönemde hanlar, önderleri "hoca" diye bilinen sufi tarikatlarının yoğun muhalefetiyle karşılaştılar. Çağatay hanlarının sonuncusu 1678'de Kaşgar'da bir hoca tarafından devrildi. Bu tarihte bölgenin, aralarında Yarkent, Hotan ve Aksu da bulunan vaha kentleri, hocaların yönetiminde, birbiriyle çekişen kent devletler haline gelmişlerdi. 1758-1759 yıllarında Mançular bütün bölgeyi Çin imparatorluğuna dahil ettiler.

1911) dönemlerinde İslamın gelişmesine izin verildi. Ming imparatorlarının hoşgörülü politikalarından yararlanılan ilk dönemlerde Çin'de çok sayıda cami yapıldı. Çin Müslüman edebiyatının ilk yapıtları da geç Ming döneminde yazıldı. Mançu döneminde ise gerçek bir Çin-Müslüman edebi geleneği yaratıldı. Bu gelişimin en kayda değer kişisi Nanking'de doğan Liu Chih'ti. Liu 1650'ler ile 1720'ler arasında, İslam felsefesi ve hukuku üzerine yapıtlar hazırladı ve Hz. Muhammed'in yaşam öyküsünü yazdı. Ancak Güneydoğu Asya'dan farklı olarak, İslam Çin kültürünün bütünlüğüne ya da üstünlüğüne hiçbir zaman bir tehdit oluşturmadı. Çin'in merkezi bölgelerinde esas olarak, Avrupalıların Hint Okyanusu ve Orta Asya'da üstünlük sağlamalarından önceki yıllarda Müslüman ticari etkinliğinin doruğa ulaştığı bir zamanın kültürel ürünü olmaktan öteye gidemedi.

Tepki ve Reform

18. yüzyıl sonunda Müslüman devletlere yönelen siyasi tehlikenin ilk işareti Napoléon'un 1798'de Mısır'ı işgaliyle verildi. Müslüman âlimler bu tarihte İslam toplumlarında etik ve ruhani bunalım diye gördükleri sorunlarla meşguldüler. Usman dan Fodio'nun cihadında ya da Endonezya'da Minangkabau'da 1803'te başlayan püriten Padri hareketinde olduğu gibi, bazen bu kaygı dinamik yerli kültürlere ya da yerel seçkinlerin nüfuzuna yöneliyordu. Gene bu iki durumda olduğu gibi, çoğu zaman reform gereksinimi Mekke ve Medine'deki ilahiyatçıların öğretisiyle doğrudan bağlantılıydı. 18. yüzyılın ilk yarısında Hicaz'da ders veren Şeyh Ebu Tahir Muhammed el-Kürdi ve Taceddin el-Hanefi gibi kişiler, sufi öğretilerini ve onunla bağlantılı olan veli ibadetini eleştiriyor, toplumun düzenlenmesiyle Kuran ve hadisler arasında daha sıkı bir bağlantı kuruyorlardı. Bu düşünsel akımların birçoğunu simgeleyen bir isim de Delhili Şah Veliyullah'tı. Onun kariyerinin ilk yılları, Mekke ve Medine'ye hacca gitmenin ve orada eğitimin Afrika'dan Güney ve Güneydoğu Asya'ya kadar ulemayı nasıl birbirleriyle ilişkilendirdiğine bir örnektir.

1703 yılında doğan Şah Veliyullah önemli bir Mugal hukuk âliminin oğlu ve 17. yüzyıl başlarında yaşayan Hintli Şeyh Ahmed Sirhindi'nin müritleri olan Muceddidi Nakşibendi tarikatının üyesiydi. Hindistan'da klasik İran-İslam eğitimi gördükten sonra, Medine'de el-Kürdi, Mekke'de el-Hanefi ile hadis çalışan Veliyullah, Abdülvehhab ile aynı dönemde yaşamıştı. Medine'nin, Peygamber'in örneği üzerine odaklanan ve sufizmi hadis temelli bir etik ve hukuk sistemine ikincil kılan öğretisini benimsiyordu. Öte yandan Veliyullah'ın, hukuku toplumun değişen koşullarına göre yorumlamakta içtihadın (kişisel mantık yürütmenin) önemini vurgulaması onu herhalde sıra dışı yapıyordu. Gene de bu dönemin Müslüman düşünürlerinin çoğu gibi, geleneksel hükümdarların bozulmakta olan Müslüman devletlerde siyasi canlılık sağlayabileceklerine inanıyordu. Veliyullah bu görüşle Mugallerin merkez topraklarının Müslüman olmayanların yönetimine geçmesini önlemek için Afganları Kuzey Hindistan'ı işgal etmeye çağırdı; oysa muhtemelen kentli bir aydın olarak Afgan idaresinden nefret edecekti.

18. yüzyılın sorunlu dünyasında ulemadan pek çok kişi toplumlarını yeniden canlandırmak için kayda değer çabalarda bulundu. Şah Veliyullah'ın düşünsel enerjisi, büyük Müslüman devletlerin durağanlığı ve İslam dünyasının teknik ve bilimindeki görece kötüleşmeyle çarpıcı bir tezat oluşturur. Kuzey Hindistan'da Veliyullah'ın fikirleri Müslümanların sömürge yönetimine tepkilerinin biçimlenmesine katkıda bulundu. Ulema dünyasındaki ortaklık, 18. yüzyılda Müslümanların aralarındaki kültür, dil ve siyaset farklılıklarına karşın dini kaygılarının ortak olabileceğini sergilemektedir.

4.

Sarah Ansari

BATI EGEMENLİĞİ ÇAĞINDA İSLAM DÜNYASI: 1800'DEN GÜNÜMÜZE

Müslüman hükümdarların 1800 yılına gelindiğinde karşılaştığı ve giderek büyüyen iç sorunların çözümü, Batı'nın hızla artan meydan okuması karşısında daha da güçleşiyordu. Bundan önceki iki yüzyılda Avrupa'daki gelişmeler sonucu Hıristiyan dünyası önce Müslüman dünyasına rakip hale gelmiş, sonra da daha ileriye giderek, Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki eşitlik umudunu tümüyle sona erdirmişti. Müslüman dünyası siyasi olarak güçsüzdü ve 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başında giderek daha çok Müslüman devletin Avrupalı güçlerin oluşturdukları imparatorluklara katılması durumu daha da kötüleştirdi. Avrupalı olmayan diğer halkların çoğunluğu gibi, Müslümanlar da bir yandan Batı emperyalizmiyle başa çıkmaya çalışırken, öte yandan hâlâ Batı'nın egemenliğinde olan bir dünyada modern anlamda bağımsızlığa geçişin sorunlarıyla karşı karşıya kaldılar.

Siyasi özerkliklerine yönelik tehdidin yanı sıra, bütün Müslümanlar 1800'den beri Batı emperyalizminin başlıca yan ürününün, yani modernleşmenin sonuçlarıyla yüz yüze gelmişlerdi. Gerek Avrupa'nın sömürgesi olan, gerekse Batı'nın teknolojik üstünlüğüyle yarışmaya çalışan Müslüman devletler üstünde, genişleyen ve modernleşen devletin çok derin etkileri oldu. Pek çok Müslüman da bu devletin yeni idare ve üretim sistemleri uygulama dürtüsüne kapılmış ve bu onlar için yeni talepler ve fırsatlar yarattı. Müslümanların güçlenmiş Batı ile etkileşimlerinin arttığı, bu durumdan doğan değişimlerin aralarında yeni ortak tecrübelere yol açtığı bir zamanda, teknolojide ve iletişimde meydana gelen ilerlemeler, onların dünyanın diğer yerlerindeki gelişmelerin daha çok farkında olmalarını sağladı. Fiziksel hareketliliğin hızlanması, bu çerçevede hacca gidenlerin sayısının artması, daha hızlı fikir dolaşımı, yeni baskı teknikleri ve okuma yazma oranlarının artması, Müslümanların geçmişe göre yeni ve daha kolay biçimlerde birbirleriyle temasa geçebilmeleri anlamına geliyordu.

Batı yayılmacılığı giderek Müslüman dünyasını alt üst etti, ama Avrupa saldırısı cidden başlamadan önce bile, Müslümanların bunun kimlikleri için oluşturduğu tehdide karşı çıktıklarının işaretleri vardı. Kimi Müslümanlar siyasi talihsizliklerini "Allah böyle uygun görmüş" diye sessizce kabul ederken, diğerleri "başlarına gelen felaketlerden kurtulmanın" yollarını aramaya giriştiler. Bunun sonucunda, İslamın siyasi kırılganlığının tersine, 18. ve 19. yüzyıllar dinde giderek artan bir hareketlilik dönemi yaşandı, dinde reform ve canlandırma hareketleri yükseldi. Hem dışsal dini uygulamalarda reformu, hem de içsel yenilenmeyi hedefleyen hareketlerin doğuşu, dini liderlere –ulemaya ve sufilere– inisiyatifi ele geçirme olanağı sağladı. Onların yeni bir dünya görüşü oluşturma çabalarının en önemli öğesi, İslamın arındırılmasıydı. Bu hareketlerin kiminde Vehhabiler, kiminde sufi tarikatlar başı çekiyordu; ama çoğunda çeşitli etkiler iç içe geçmişti.

İslamdaki canlanış çoğunlukla Arabistan'daki düşünsel hareketlerden etkileniyor ve âlimler arasındaki iletişim ağları aracılığıyla yaygınlaşıyordu. İslamın kutsal merkezlerine gidip gelen Müslümanların sayısı artıyordu; bunun sonucunda diğer bölgelerdeki reform hareketleri Arap yarımadasında meydana gelen gelişmeleri yansıtıyor, ama değişik fikirlerden kendilerine göre bir bileşim oluşturuyordu. Özellikle Medine'deki hadis okuluyla bağlantılı olan ulema, kente gelen âlim ve hacılar üzerinde etkili oluyor, onlar da daha sonra reformcu düşünceleri kendi ülkelerine taşıyorlardı. Aynı Müslümanlar 18. yüzyıl ortalarında Doğu Arabistan'daki Necd'de Muhammed ibn Abdülvehhab'ın (1703-1787) öncülüğünde başlatılan arındırma ve yenilenme kampanyasından da büyük ölçüde etkilendiler. Bugün Endonezya'ya dahil olan Sumatra adasında 1803'te Vehhabilerin Mekke'yi işgaline tanık olan üç hacı, bir reform hareketi başlattı. Padri diye bilinen bu hareket yerel Minangkabau toplumunda İslamlaşmayı çok hızlandırdı, ama pek çok diğer tarikat gibi Batı'nın, bu durumda Hollanda'nın, genişleme girişimleriyle mücadele etmek zorunda kaldı ve 1830'ların sonuna kadar bir cihat sürdürdü.

Bildikleri dünyanın parçalandığı bir ortamda, reformcuların başlıca derslerinden biri eylemin önemiydi. Müslümanlar artık oturup değişimi bekleyemezlerdi; tersine, değişimi sağlamak ve gerektiğinde inançları için savaş-

mak onların göreviydi. Bu nedenle bu dönemde reformcuların geleceğe yönelik vizyonlarını gerçekleştirmek için bir dizi cihat yürütüldü. Böylece Avrupa'nın emperyalist genişlemesinin başladığı yerlerde, bu hareketlerin çoğu hayatta kalabilmek için bireysel mücadelelere girişti. İdrisiye tarikatından türeyen ve İngilizlerin haksız yere "deli molla" adını taktıkları Muhammed Abdullah Hasan'ın (1864-1920) başını çektiği Salihiye tarikatı, Somali bölgesinde kendi özellikle püriten mesajını yaydı. 1900'e gelindiğinde hareket bir yandan Habeş ve İngiliz yabancılara, öte yandan da "savsak" olarak gördüğü yerli Müslümanlara karşı cihat yürütüyordu. Afrika'nın diğer bölgelerindeki sufi tarikatları da aynı şekilde yabancı denetimine karşı direnen yapılar oluşturdular.

Ancak, fiziksel çatışmaların yoğunluğuna karşın, cihat yalnızca kâfirlerle doğrudan savaş demek değildi: Batı'nın giderek artan saldırılarına direnebilecek türde bir İslam yaratmak için, içe dönük bir savaş da aynı derecede önemliydi. Reformcular İslamın bu dönemde karşılaştığı güçlüklerin büyük ölçüde yerel dini uygulamalara ters düşmemek için Müslüman hükümdarların geçmişte verdikleri tavizlerden kaynaklandığını iddia ediyor, daha saf bir İslami yaşam ve toplum vizyonu öne sürüyorlardı. Onlara göre Kuran ve hadislerdeki ilkeler kılavuz alınmalıydı ve doğru davranışa en iyi örnek Hz. Muhammed olmalıydı. Doğu Bengal'de, lideri Hacı Şeriatullah'ın (1781-1840) hacca gitmesinin ardından, 1820'lerde faaliyet geçen Feraizi hareketinin reform programı bu görüşlerin tipik bir örneğiydi. Programda Peygamber'in örnek alınması gerektiği vurgulanıyor, şeriata ters düşen İslami uygulamalar kınanıyordu. Yenilenme hareketi, Allah'ın birliğine meydan okuyan popüler dine tüm cephelerden saldırıya geçmişti. Eleştiriler özellikle sufi geleneğinin velilerin türbelerinde dua etmek gibi kuşkulu görülen uygulamalarında, daha felsefi düzeyde de İbnü'l-Arabi'nin henüz yarı İslamlaşmış grupları dinle bütünleştirmekte son derece yararlı olan "vahdet-i vücud" düşüncesinde yoğunlaşıyordu. Ancak sufiliğe yönelik bu saldırı kimi sufilerin reform hareketine katılmasını önlemedi: Asya'da Nakşibendiye, Afrika'da Halvetiye ve İdrisiye tarikatları, Batı'nın ve Hıristiyanlığın ilerlemesini durduracak manevi savunma gücünü oluşturma çabaları çerçevesinde, inanç ve uygulamalarını reformcuların karşı çıktığı öğelerin çoğundan arındırdılar.

Avrupa'nın Müslüman Topraklarını Ele Geçirmesi

İslamda reform talebi Napoléon güçlerinin 1798'de Mısır'ı işgalinden sonra daha da yoğunlaştı. Bu tarihten sonra Avrupalılar peş peşe değişik bölgeleri ele geçirdikçe, Müslümanlar giderek bağımsızlıklarını yitirdiler. Avrupa devletleri, Batı Afrika'dan Güneydoğu Asya'nın doğu sınırlarına, Orta Asya bozkırlarından Hint yarımadasının ucuna kadar, Müslüman egemenliğindeki toprakları işgal ettiler. I. Dünya Savaşı öncesinde artık Müslüman dünyasının büyük bölümü, değişik biçim ve derecelerde, Avrupa sömürgeciliğinin boyunduruğu altına girmişti.

Avrupa'daki büyük çekişmeler emperyalist mekanizma için itici güç oluyordu. Fransızların Mısır'ı işgal girişimlerinin amacı esas olarak doğuda İngiliz üstünlüğünü sınırlamak ve emperyalist yarışta öne geçmekti. Mısır'ın Memlûk yöneticilerinin Türk efendilerinden ayrılma çabaları sonucu Osmanlı otoritesinin azalması, Fransızların işine yaramıştı. Onların ardından Müslüman ülkelere giren diğer Avrupa güçleri gibi, Fransızlar da bu ülkelerin dini duyarlılıklarına özel dikkat gösterilmesi gerektiğinin farkına vardılar ve hızla şu tür açıklamalarda bulundular: "Şeyhler, kadılar, imamlar, tüm kent yöneticileri, halkınıza Fransızların gerçek Müslümanların dostları olduğunu anlatın." Bu yaklaşım Napoléon'un, ulema da içinde, yerel önderlerin işbirliğini sağlayarak işgali kalıcılaştırmak istediğinin açık bir işaretidir. Fransız askeri harekâtlarının hedefi İslam dini değil, baskıcı Memlûk rejimiydi.

Avrupa müdahalesi bu kez uzun sürmedi: Fransız ordusunun 1801'de bir İngiliz öncü birliğine teslim olmasıyla işgal sona erdi. Ancak, 19. yüzyıl ortalarında artık Avrupa'nın "hasta adamı" diye adlandırılan Osmanlı İmparatorluğu'nun süregiden çöküş süreci nedeniyle "Doğu sorunu", yani Ortadoğu'daki potansiyel güç boşluğunun nasıl doldurulacağı, Avrupa'nın bölgeye ilişkin gündemine egemen olmuştu. 1869'da Süveyş Kanalı'nın yapımıyla önemi artan Mısır, Mehmed Ali Paşa (yön. 1805-1848) döneminde fiilen İstanbul'un denetiminden çıkmıştı; ancak İngilizlerin 1882 yılındaki müdahalesi ülkenin tam bağımsızlaşmasını önledi ve teorik olarak burada Osmanlı otoritesini pekiştirdi. Gerçekte Mısır İngiliz kontrolüne geçmişti ve 1914'e kadar resmen İngiliz himayesine girmese de, bu tür bir

bağımlılığın bütün özelliklerini taşıyordu. I. Dünya Savaşı başladığında artık Kuzey Afrika'nın tümü şu ya da bu biçimde Avrupa'nın kontrolündeydi. 1830-1890 arasında Cezayir'i ele geçiren Fransa, 1881 yılında Tunus'u manda haline getirdi ve 1912'de Fas'ı işgal etti. İtalya 1912'de Libya'yı işgale başladı. 1910'lu yıllara gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu 1912-1913 Balkan Savaşlarında Avrupa'daki topraklarını yitirmiş ve yalnızca Asya'nın Arap bölgesi, Anadolu ve kimi Ege adalarından ibaret kalmıştı.

1800 yılı Müslüman dünyasının daha uzak kesimleriyle Avrupa güçleri arasındaki ilişkide de bir dönüm noktası oldu. İslamın halkın çoğunluğunu etkilediği ve önceki yüzyıllarda Müslüman devletlerin önce Portekizlilere, sonra Hollandalılara karşı mücadele ettikleri Güneydoğu Asya adalarında siyasi iktidar 19. yüzyılda kesinlikle Avrupalıların eline geçti. Hollanda Doğu Hint Şirketi yaklaşık 200 yıldır Cava'da etkindi ve 100 yıldan fazla bir süredir adanın içlerine uzanmıştı. Bu kez Hollanda hükümeti kontrolü doğrudan ele geçirdi ve egemenliğini Endonezya takımadalarının tümüne yaygınlaştırmaya başladı. 1912'de Açe'de şiddete dayalı direnişin sona ermesiyle bu süreç tamamlanmış oldu. İspanyol yönetimi altındaki Filipinler'de İslam büyük ölçüde güneydeki Mindanao adasıyla sınırlı kaldı ve Amerika Birleşik Devletleri'nin 1898'de İspanyol-Amerikan savaşını kazanarak burada iktidarı ele geçirmesi, fazla bir değişikliğe yol açmadı. Bu arada İngiltere'nin 1819'da Stamford Raffles'ın Singapur'a ayak basmasıyla başlayan Malay yarımadasındaki devletlere müdahalesi, 1874 tarihli Pangkor Anlaşması ile hızlandı ve 1914'te buranın koruma altına alınmasıyla sonuçlandı.

İngiltere'nin Malezya'ya ilgisi bir yandan emperyalist politikasından, öte yandan da 19. yüzyılda Hindistan'daki çıkarlarının artmasından kaynaklanıyordu. 1800 yılına gelindiğinde Mugal İmparatorluğu, sarayda hizipçiliğin artması ve eyaletlerin denetiminin giderek yitirilmesi sonucu fiilen çökmüştü. İngiltere bölgede Doğu Hint Şirketi aracılığıyla temsil edilen ticari ve stratejik çıkarlarını, önce Bengal'de sonra diğer Mugal eyaletlerinde, neredeyse siyasi denetim denebilecek bir biçime dönüştürmek için Mugal devletinin dağılmasından yararlandı. Güçsüz Mugal imparatoru 1765'te Bengal'in gelirlerinin idaresini İngilizlere devretti. Doğu Hint Şirketi mali

ve askeri taleplerle "yavaş yavaş aşındırma" yoluyla giderek başka kazanımlar elde etti. 1818 yılında üstünlüğü kabul edilen İngiltere, 19. yüzyıl ortalarında artık Hindistan'ın büyük bölümüne egemendi. 1857 ayaklanması Hindistan'da yerel yönetimlerin kesin sonunu getirdi. İsyancı askerlerin ve diğer hoşnutsuz grupların son Mugal imparatorunca desteklenmesi, İngiltere'ye Mugal iktidarının son kalıntılarını da ortadan kaldırmak ve imparatoru Burma'ya sürgüne göndermek için bahane oluşturdu. Doğu Hint Şirketi kapatıldı ve 1858'den başlayarak İngiliz krallığı Hindistan'da idareyi doğrudan eline aldı.

Ortadoğu'da olduğu gibi Hindistan'da da İngiliz iktidarının pekiştirilmesinde Avrupa güçleri arasındaki emperyalist rekabet, bu durumda İngiltere'nin kendi konumuna Fransa ya da Rusya'dan ya da her ikisinden bir tehdit gelebileceği kaygısı rol oynadı. Rusya bu dönemde doğuya doğru kendi emperyal genişlemesini sürdürüyordu. 18. yüzyılda Kırım'daki Giray Hanlığı'nı, Kazakistan'ı ve Dağıstan'ı fethetmiş, ardından Müslüman egemenliğindeki Kafkasya ve Orta Asya ülkelerine ilerlemeye başlamıştı. 19. yüzyılda Kuzey Azerbaycan işgal edilmiş, 1864'e gelindiğinde bütün Kafkaslar ele geçirilmişti. 1854-1856 Kırım Savaşı'ndan sonra çarlık, Orta Asya'ya saldırılarını yoğunlaştırdı. 1868'de Buhara emiri ülke içinde iktidarı elinde tutmasını sağlayan, ama topraklarını Rusya'nın mandası yapan bir anlaşma imzalamaya zorlandı. Diğer Müslüman bölgelerini de benzer bir kader bekliyordu. 1873'te aynı duruma düşen Hive ile Buhara

İmam Şamil (1796-1871). Kafkaslarda iki önemli dini reform hareketi Rus yayılmacılığına karşı direnişte birleşti. Bunların ikisi de özellikle Dağıstan halkı tarafından destekleniyordu. Birinci hareketin başını, 1785-1791 arasında Ruslara karşı bir cihat sürdüren İmam Mansur (öl. 1794) çekiyordu. İkincisi ise, 1834-1859 arasında Kafkaslara şeriatı dayatan ve Rus saldırılarına direnen Nakşibendi şeyhi İmam Şamil'di. Ruslar Şamil'i ancak birliklerinin saklandığı ormanları keserek yenebildiler.



1920'de Sovyet sistemine dahil edilinceye kadar koruma altında kaldılar. 20. yüzyıl başında Afganistan, İran ve Türkiye'den Müslümanlara ait başka topraklar da alındı. Böylece, dünyanın başka yörelerinde İslam ülkeleri diğer Avrupa güçlerinin sömürgeci saldırısına yenik düşerken, on iki yüzyıl boyunca Orta Asya'da İslam uygarlığının ana merkezleri olan bölgeler Rusya'nın sömürgesi haline gelmiş oldular.

19. yüzyıl sonlarında Afrika'dan hisse kapmak için Avrupa devletleri arasındaki rekabet kızıştı. Avrupalılar Müslüman Afrika'nın bazı kesimlerine daha 15. yüzyılda girmeye başlamışlardı, ama 1884'te Berlin'de yapılan ve Afrika kıtasını fiilen büyük güçler arasında paylaştıran Batı Afrika Konferansı'ndan sonra buradaki iktidar savaşı yoğunlaştı. 1900 yılında İngiltere ve Fransa buradaki başlıca yabancı "hissedarlar" haline gelmişlerdi: Fransa'nın Batı Afrika'da işgal ettiği topraklar İngilizlerin topraklarının üç katıydı, ama İngiltere Fransız sömürgelerinin iki katı bir nüfusu kontrol ediyordu. Doğu Afrika'da İngiltere ile Almanya ganimeti paylaşmış, İtalya da onlardan arta kalanların birazını almıştı. Siyasi bağımsızlığın yitirildiği bu dönemde, İslam Afrika'nın Sahra ile ekvator arasındaki bölümünde hızla yaygınlaşıyordu. Buradaki Avrupa egemenliği Afrikalıların Hıristiyanlığı olduğu kadar İslamı benimsemelerini de hızlandırdı. Batı Afrika'da Müslümanlar kıyıya "ulaşırken", Doğu Afrika'da giderek kıta içlerine ilerlediler. 20. yüzyıl yaklaşırken, Avrupalı imparatorluklar büyüyor, ama Müslümanların toplam sayısında da çarpıcı bir artış meydana geliyordu.

20. yüzyıl başlarında Avrupalı devletler dünyada iktidarı kesinlikle ele geçirmişlerdi. Gene de Osmanlı İmparatorluğu'nun 1918'deki yenilgisi Müslümanlar arasında büyük bir şok yarattı. Gerçekten de Müslümanların kaderinde dibe vurulan nokta, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Ortadoğu için yeni bir harita çizen siyasi antlaşmalar oldu. İtilaf devletlerinin umdukları gibi tarafsız kalmak yerine, Osmanlı devleti 1914 yılının Ekim ayında İttifak Güçlerine katılmıştı. Savaş boyunca İngiltere, Fransa, İtalya ve Rusya Müttefiklerin zaferi durumunda Osmanlı İmparatorluğu'nun kalan topraklarının paylaşımı için gizli antlaşmalar yaptılar. Özellikle İngiltere'nin çelişkili vaatlerde bulunması bu düzenlemeleri karmaşıklaştırıyordu. Fransa ile Sykes-Picot Antlaşması'nı yapan İngiltere'nin, Türklere kar-

şı destek vermeleri karşılığında Araplara bağımsız bir devlet, Yahudilere de bir yurt sözü verdiği anlaşılıyordu.

Osmanlı devletinin "utanç verici" yenilgisi diğer bölgelerdeki Müslümanların, hâlâ Müslüman dünyasının büyük bölümünün halifesi olan Osmanlı sultanına savaştan sonra nasıl davranılacağı konusunda kaygıya düşmelerine neden oldu. Sonunda Paris Barış Konferansı, 1920 tarihli Sevr ve 1923 tarihli Lozan antlaşmalarında varılan siyasi sonuçlar ne Müslümanların korkularını giderebildi ne de Arapların beklentilerini karşıladı. Osmanlı iktidarı Türkiye sınırları içine indirgenirken, Ortadoğu yeni oluşturulan Milletler Cemiyeti tarafından İngiltere ve Fransa'ya tahsis edilen siyasi birimlere ya da mandalara bölündü. Büyük Müslüman imparatorluklarının sonuncusu da böylece sona erdiriliyordu.

Avrupa'nın İslam Dünyasının Önüne Çıkardığı Sorunlar

Siyasi açıdan Avrupa 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında İslam dünyası için aşılması olanaksız bir engeldi. Ama Avrupa Müslümanların önüne yalnızca siyasi gücün yitirilmesi ya da daralmasından çok daha derin sorunlar çıkarmıştı. Gerek bağımsız kalan yerlerde, gerekse "yenilgi travmasına" ve "kâfir güçlerin egemenliğine" maruz kalanlarda, çok sayıda Müslüman İslam dünyasının hem maddi ve teknolojik açılardan, hem de düşünsel ve siyasi gelişmelerde Avrupa'nın arkasında kaldığına dikkati çekiyordu. İslam Batı'nın felsefesinin ve bilimsel kuramlarının doğrudan meydan okumasına maruz kaldığında, Müslümanlar dinlerinin artık zamanın yeni "dini" olduğu anlaşılan rasyonalizm ve maddecilik kavramlarıyla ne ölçüde uzlaşabileceğini düşünmeye başladılar. Aynı şekilde, Müslüman toplumunun tartışılmaz doğruları da Avrupa hegemonyasının tehdidi altındaydı. Avrupa'nın Allah'ın desteği olmadan, ana silah olarak modern devleti kullanarak kesin bir üstünlük sağladığı görülüyordu. Müslümanlar bu devletin nasıl işlediğini –eğer sömürgeleştirilmişlerse doğrudan, diplomatik ve ticaret ilişkileri varsa dolaylı olarak– görüyor ve dehşetli bir etkinliğe sahip olduğunu fark ediyorlardı. Modern devletin Tanrı'ya ayıracak pek vakti yoktu; devletin varlığı halk tarafından meşrulaştırılıyor, devlet de halk için artık Tanrı kelamıyla ilişkisi olmayan, siyasi bir çerçeve yaratıyordu. Aslında halkın egemenli-

ği, Tanrı'nın egemenliğine meydan okuyarak İslama doğrudan bir tehdit oluşturuyordu. Modern devlet ayrıca ulus-devlet de olduğundan, artık insanları birlikte tutan bağ cemaatçilik değil laik milliyetçilik oluyordu.

Aydınlar giderek Batı egemenliğinin niteliklerini, kendi kültürlerinde saptadıkları kötüleşme ve uyuşuklukla daha çok karşılaştırmaya başladılar. Kendileriyle dinleri ve dinleriyle modern dünya, özellikle de Batı fikirleri arasındaki ilişkiler konusunda yeni düşünceler geliştirdiler. Böylece İslam ülkelerinde reformcu bir hareket başladı. Buna göre Müslümanlar, Batı'nın güçlerini, yani rasyonalizmi ve verimliliği, kendi düşünsel direnme güçlerini yükseltmek ve bağımsızlıklarını yeniden kazanmak için kullanacaklardı. Her yörede ortaya çıkan ve reformist ya da daha radikal biçimiyle modernist diye adlandırılan bu aydınlar, Batı'nın sömürge yönetimi karşısında kendi kültürel kimliklerini ve bütünlüklerini korumaya çalıştılar.

Hareketin kurucularından biri olan ve Ortadoğu'da birçok yeri dolaşan Cemaleddin el-Afgani (1839-1897) bir girişimler arasında bir birlik sağladı. Afgani'ye göre Batı yalnızca İslamı fetheden bir düşman değildi; aynı zamanda kurtuluşa ve yeniden güçlü bir toplum kurulmasına giden yolda izlenecek bir modeldi. Diğer modernist düşünürler gibi o da Müslümanların kendi geleceklerinden sorumlu olduklarını vurgulamak için Kuran'dan bir ayeti yinelerdi: "Allah kendi durumunu düzeltmeyenlerin durumunu düzeltmez." Müslümanlar, çağdaş bilim ve teknolojiyle uğraşmayı yasaklayarak "İslamın gerçek düşmanları" olduklarını sergileyen tutucu ulemanın etkisinden kendilerini kurtarmalıydılar.

Kahire'deki el-Ezher Külliyesi modernist hareketin düşünsel merkezi oldu. Bunun yöneticisi Muhammed Abduh (1849-1905) öğrencisi olduğu Afgani'nin düşüncelerini salt dini düzeyde geliştirdi. Çoğunlukla İslam modernizminin ikinci kurucusu olarak sayılan Abduh, şeriatın ilerici bir yorumunu yaygınlaştırmak istiyor, mantık temelinde bireysel yorumu vurguluyordu. İçtihadı, yani İslamın ahlaki normları çerçevesinde somut duruma göre en doğru şeyin özgürce araştırılmasını savunuyordu. Bu yaklaşım, eğer isterlerse, Müslümanlara çağdaş bilimsel ve teknolojik gelişmeleri Tanrı kelamının bir parçası olarak kabul etme ve İslam ile modern Avrupa düşüncesini uzlaştırma olanağı sağlıyordu.

Abduh ve çevresinin Kahire'de ürettikleri fikirler Arap Müslüman dünyasının sınırlarını çok aştı. Örneğin el-Ezher'de eğitim gören Endonezyalılar bundan çok etkilendiler; diğer Endonezyalılar ise hızla artan Müslüman yayınlarından ülkeye ithal edilenler aracılığıyla bu yeni öğretiyi öğrendiler. 1912'de bu reformcu anlayışı okul ve klinikler kurarak yaymak amacıyla Tarikat-ı Muhammediye'yi (Muhammed'in Yolu) kurdular. Bu reformcu fikirlerin çekiciliği gene 1912'de kurulan ve Endonezya'nın ilk kitlesel modern siyasi örgüt girişimi olan Sarkat İslam'a (İslam Birliği) da yansımıştı. Malay takımadalarında reformcu fikirler, 1906'da yayına başlayarak "sessiz Malaya İslam cephesine bomba gibi düşen" *el-İmam* ve diğer gazetelerle yayıldı. Malay reformcuları yazılarında Malay Müslümanları için eğitim ve çağdaşlığın önemini ve yaşamlarını İslami olmayan uygulamalardan arındırmanın gerekliliğini vurguluyorlardı.



Şeyh Muhammed Abduh 1885'te Beyrut'ta dostlarıyla (ilk sırada ortada). Mısır'da reform hareketinin başını çeken şeyh, Müslüman dünyasının büyük bölümünde etkili olmuştu. Abduh hayatının amacını şöyle belirliyordu: "Düşünceyi taklidin boyunduruğundan kurtarmak ... dini bilgi ediniminde ilk kaynaklara dönmek ve bunları, Tanrı'nın dinde aşırılığı ve kirlenmeyi önlemek için yarattığı insan aklının terazisinde tartmak ... ve bu ışıktan bakıldığında dinin bilimin dostu olduğunu, insanı varlığın sırlarını araştırmaya ittiğini, onu kanıtlanmış doğrulara saygıya çağırdığını ve manevi yaşamında ve davranışlarında bu doğrulara dayanmasını istediğini kanıtlamak."

Öte yandan, dönemin en radikal ilahiyatçısı Arap ya da Endonezyalı değil, düşünsel konumuna el-Ezher'deki gelişmelerden bağımsız olarak ulaşan Hintli bir Müslümandı. Ailesi Mugallere hizmet etmiş olan, kendisi de İngiliz yönetimine sadakatle hizmet eden Seyyid Ahmed Han (1817-1898) İslamın çağdaş bilimle uzlaşmasında hiçbir sorun olmadığı kanısındaydı. Müslüman siyasi gücündeki çözülmeyi en derin-

den yaşayan Kuzey Hindistanlı Müslümanlara hitap eden Seyyid Ahmed (İngilizler ona siyaset ve eğitimdeki hizmetlerinden ötürü şövalye unvanı vermişlerdi), 1877 yılında Aligarh'ta, Müslümanların dinle bağlarını koparmadan Batı eğitimi alabilmeleri için, Muhammedan Anglo-Oriental College'ı (Müslüman İngiliz-Doğu Koleji) kurdu. Bu modernist düşünce merkezinden mezun olanlar İngilizlerin oluşturduğu yeni sistemde iş bulmada Müslüman olmayan kişilerle başarıyla yarışabiliyorlardı. Bunlar daha sonra Müslümanlara açık tüm siyasi faaliyetlere katıldılar, ancak adları özellikle Müslüman ayrılıkçı politikalarla ilişkilendirildi. Birçoğu, Hinduların çoğunlukta olduğu bir toplumda Müslüman haklarını korumak için 1906'da kurulan Hindistan Müslüman Birliği'ni destekledi. Bu amaçla, İngiliz yönetiminin Hint siyasi yaşamındaki sözde tarafsız hakem rolünü desteklemekten de çekinmediler. Bağımsızlığa giden süreçte güçlenen Pakistan hareketi değişik türden Müslümanları kapsıyordu. Ancak hareketi en derinden etkileyen kişi, çağdaş deneyimler ışığında İslamın ilkelerini yeniden değerlendirmek gibi büyük bir çabaya girişen şair Muhammed İkbal (1878-1938) oldu. İkbal'e göre teoride bütün Müslümanların tek bir "vatan"ı vardı: İslam. Gerçekte ise tek tek ulus olma fikri çekiciydi ve Müslümanların İslam ile modern ulus arasında bir uzlaşma sağlamalarını gerektiriyordu. Bu nedenle İkbal, Hindistan Müslümanlarına ayrı bir devleti, uğrunda çalışılacak gerçekçi bir hedef olarak gösteriyordu:

Şimdi kardeşlik öylesine lime lime edilmiştir ki,
İnsanların sadakatinde ve yapıcı çalışmasında
Artık onur mevkiinde oturan
Cemaat değil, ülkedir.

Müslüman dünyasının Batı'nın sunduğu şeyleri benimseyebilmesi için reformların gerektiği düşüncesi, dini düşünürler ve din konularını işleyen şairlerle sınırlı değildi. Zayıflama sürecindeki Osmanlı İmparatorluğu kısa sürede Batı'yı uzakta tutmak için modernist çizgide reformların pratik bir araç olduğunu kavradı. II. Mahmud (yön. 1808-1839) ve Sultan Abdülmecid (yön. 1839-1861) devlet kurumlarını yeniden düzenlemek ve modern-

leştirmek amacıyla kapsamlı önlemler aldılar. Özellikle de merkezi idarenin eyaletler üzerindeki denetimini güçlendirmeyi, vergileri daha düzenli ve verimli biçimde toplamayı hedefliyorlardı. Silahlı kuvvetlerde reformun geç bile kalmış olduğunun farkına varan padişahlar, 1826'da geleneksel askeri düzenin baş temsilcisi olan yeniçeri ocağını, ocağın direncine rağmen, dağıttılar. Bunun yerine modern, Prusyalılarca eğitilmiş bir ordu kurdular. Muhalefet böylece kontrol altına alındıktan sonra, artık Tanzimat (1840-1870) tam yol ilerleyebilirdi. Fransız modeline dayalı yeni Ceza Kanunnamesi Osmanlı'nın laik olma çabalarının boyutunu gösteriyordu: Devlet artık şeriatın otoritesini kendine kılavuz almamaktaydı.



Dolmabahçe Sarayı. Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda başlayan reform süreci, sultanların Haliç'e bakan eski Topkapı Sarayı'ndan, Boğaz'ın kıyısında, Avrupa tarzında yeni bir saraya taşınmalarıyla simgelendi. Sultan Abdülmecid, Dolmabahçe'ye 1856'da taşındı.

Fiilen bağımsız bir vali olan Mehmed Ali Paşa ise Mısır'da kendi güçlü merkezi hükümetini oluşturdu: "Yeni düzen", bunu izleyen 100 yıl boyunca ülkenin modernleşme çabalarının çerçevesini oluşturdu. Ulemanın ve geleneksel askeri seçkinler olan memlûkların gücünü kıran

ve böylece ortaya çıkan kaynakları yararlı biçimde kullanan Mehmed Ali Paşa, bundan sonra sözde efendileri olan Osmanlı padişahlarının yolunu izledi. Bir yanda doğulu, İslami bir kent ile öte yanda ondan bağımsız olarak gelişen Batı tarzı bir kentin bileşimi olan Kahire, ülkede eski inançların yanı başında gelişen yeni –çoğunlukla da Fransız– fikirlerin simgesi olmuştu. Eskiden devletin hukuk ve eğitim sistemlerini resmen kontrol eden ulema, idaredeki bu yenilenmeye muhalefetin ana direğine dönüşmüştü. Türkiye'de olduğu gibi Mısır'da da sayıları hızla artan çok çeşitli yayınlarda ülkenin geleceği tartışılıyordu, ama bu yayınlar modernleşme sürecinde Müslümanların karşılaştığı sorunları Osmanlı İmparatorluğu'ndakilere göre daha özgürce ifade edebiliyorlardı.

Osmanlı ve Mısır reformları büyük ölçüde diğer Müslüman hükümdarların izleyecekleri modelleri oluşturdular. Komşu Kaçar İran'ında modernleşme girişimi Nâsıreddin (yön. 1848-1896) döneminde başladı. Nâsıreddin ve ardılları ulema, aşiretler ve tacirlere karşı askeri ve bürokratik reformlarla merkezi devletin gücünü artırmaya çalıştılar. Ulema gibi kimi kesimler reformlarda fazla ileri gidildiğini düşünüyorlardı. Oysa İran'ın Batı eğitimi görmüş radikallerine göre reformlar gereken düzeye ulaşamamışlardı. 20. yüzyılın ilk on yılında şahın İran çıkarlarını İngiliz ve Ruslara feda ettiği görüşü hâkim olunca, bu farklı muhalefet grupları işbirliği yaparak monarşiye demokratik bir anayasa dayattılar; ancak anayasada beklediğini bulamayan ulema sonradan bu girişimden desteğini çekti.

Modernist reformların etkisi İran'ın Orta Asya'daki komşularında da hissedildi. Dönemin Avrupalıları için Buhara "Müslüman durağanlığının" örneğiydi: 1911 yılında kente gelen bir gezgin, "burayı ülkenin ve nüfusun Timurleng döneminden bu yana hiç değişmemiş olduğu bir zamanda" görebilmekten duyduğu memnuniyeti belirtiyordu. Gerçekte önemli değişiklikler olmaktaydı. Özellikle Emir Nasrullah (yön. 1827-1860) döneminde devletin merkezi otoritesini güçlendirme çalışmalarına başlanmıştı. 1868 yılından sonra, bölgede Batı, bu kez Rus çarlığı aracılığıyla güç ve refah için sürekli ilerleme fikirlerini öne sürmeye başlamıştı. Aynı zamanda da Ortodoks Kilisesi Rus İmparatorluğu'nun Müslüman ve "putperest" halkları arasında Hıristiyanlığı yayıyordu. Bu gelişmelere en güçlü tepkile-

ri veren, Müslüman Türkistan'a reformcu fikirlerin girmesinde de büyük rol oynayan Tatarlar oldu. Önde gelen Tatar aydını Şahabeddin Mercani (1818-1889), Muhammed Abduh'la aynı anlayış içinde, içtihat kapısının kapandığını reddederek, Kuran ile çağdaş bilimin uyumlu olduğunu açıkladı ve medreselerde hem bilimlerin hem de Rusça'nın öğretilmesini istedi. Daha sonraları Batı eğitimi görmüş Kırım Tatarı gazeteci ve eğitimci İsmail Bey Gasprinski (1851-1914) *Tercüman* adlı gazetesini dini eğitimde reformu savunmak için kullandı. 1884'te ilk *usûl-i cedid* (yeni yöntem) okulunu kurdu; 1910 yılında artık Rus İmparatorluğu'nun bütün Müslüman bölgelerinde cedid okulları vardı.

Zamanla bu hareket çarlık rejimine karşı protestolara katılan Müslümanlar üretti. Lenin'in önderliğindeki Bolşevikler aktif bir İslam karşıtı programın, Marx ile Kuran'ı bağdaştırmaya çalışan ve ciddi bir destek bulacağa benzeyen "Müslüman komünistler"i kendilerinden uzaklaştıracağını fark ettiler. Bu nedenle başlangıçta İslamla ilişkilerinde tedbirli ve sabırlı bir politika izlediler. Ulema arasında Yeni Cami grubu reformu savunuyor ve Bolşevik rejimiyle işbirliğinden yana çıkıyordu. Bunlar yazılarında İslamla komünizmin ortak yanlarına işaret ediyor, İslamın geleneksel inanışlarının çoğunu sosyalizmin ışığı altında yeniden yorumluyorlardı. Ancak Sovyet hükümeti 1920'lerin ortalarında görüşünü değiştirdi. Daha sıkı bir kontrol sağlayabilmek amacıyla Müslüman kurumlarını kapattı. Rus müdahalesine karşı direniş çağrılarına yol açan ulusal-Müslüman bir komünizmi savunan Mir Sultan Galiev (1880-1928?) gibi Müslüman komünistler, tehlikeli bir yerel milliyetçilik yapmakla suçlandılar. Cedid okulları devletin uzun ve kanlı İslam karşıtı kampanyasının ana hedefleri haline geldi ve Sovyetler Birliği'nde İslamdan kalan her şey yeraltına indi.

Müslüman Ulus Devletlerin Doğuşu

Batı'nın siyasi kontrolü ile Batılı fikirlerin ortak etkisi 20. yüzyılda Müslüman ulus devletlerin doğuşunun arka planını hazırladı. Batılı güçler kendilerine imparatorluklar kurarken, çoğu kez milliyetçi faaliyetler için de bir çerçeve yaratmış oldular. Batı ile etkileşim, kendilerini onun boyunduruğundan kurtarmaya çalışan Müslümanlar için yeni bir temel kurallar

Modern Türkiye'nin kurucusunun, yazı Dolmabahçe Sarayı'nda geçirmek üzere Ankara'dan İstanbul'a gelişi. Fotoğrafta, Atatürk'ün radikal batılılaştırma girişimlerinin birçok ipucu gözlenebilir. Atatürk ve maiyetindekiler tam bir Batılı resmiyeti içindedirler; subay üniformaları Batılı çizgilerdedir ve kadınlar peçesizdir.



dizgesi ve siyasi sözlük oluşumuna yol açtı. Ulus-devletlerin egemen olduğu bir dünyada seslerini duyurmak için artık Müslümanların da benzer biçimlerde iletişim kurması gerekliydi. Ancak bu yeni Müslüman devletlerin çoğunda, rakip ulusal kimlik gruplarının nasıl dengeleneceği sorunu ortaya çıktı. Genelde yöneticiler laik alternatifler uğruna dini reddettiler: Etnisite, dil, hatta bizzat devlet aygıtının kendisi, bu yeni ulusları tanımlayan ve bira rada tutan bağlayıcı güçler haline geldiler.

Osmanlı devleti 19. yüzyılda laik bir çerçeve yaratmaya başlamıştı. Jöntürkler 1908'de İslam seçeneğini reddettikten sonra, nasıl bir kimlik benimseneceği sorunuyla karşı karşıya kalmışlardı: Toplumlarüstü Osmanlı kimliği mi, yoksa yeni bir Türk kimliği seçilecekti? 1918'den sonra imparatorluğun kalıntılarının da yitirilmesiyle, ikilem Türk ulus devleti lehine çözümlendi. Daha sonra Atatürk adıyla tanınacak olan Mustafa Kemal (1881-1938) önderliğindeki yeni Türk hükümeti, ülkeyi Batılı çizgilerde modern

laik bir ulus devlete dönüştürmeyi hedefleyen kapsamlı bir reform programına girişti. 1923-1938 arasındaki on beş yılda bir dizi laik yasa kamu yaşamını tümüyle değiştirdi. Türkiye 1923'te cumhuriyet oldu; 1924'te halifelik kaldırıldı. Hükümet Avrupa modelinde yazılı bir anayasa oluşturdu, yeni yasalar İslami hukuk sisteminin yerini aldı; İslam devletin dini olmaktan çıktı. Batılılaşma aynı zamanda tarikatların kapatılması, fesin yasaklanması, soyadı sisteminin getirilmesi ve Arap alfabesinin yerini Latin alfabesinin alması anlamına da geldi. Zamanla halk baskısı hükümeti katı bir laikçilikten geri adım atmaya ve giderek İslamın yeniden kamu alanına girmesine izin vermeye zorlasa da, Türkiye genelde Müslüman geçmişine karşın oluşturduğu bu laik kimliği korumayı başardı.

19. yüzyılda Arap uyrukların Osmanlı Türk yönetimine karşı düşmanlıkları giderek arttı. Bu yükselen siyasi bilinç, Arap tarihi, edebiyatı ve kültürünü incelemek üzere yeni birlik-



Nasır 1956 Haziran ayında Port Said'de halkı selamlıyor. Bir posta memurunun oğlu olan Nasır, orduda hızla ilerledi. 1949'da kurucularından biri olduğu Özgür Subaylar Hareketi 1952'deki Mısır devriminin başını çekti ve Mısır'da İngiliz emperyalizmine son verdi. Nasır'ın 1956'da Süveyş Kanalı Şirketi'ni millileştirmesi, onu yalnızca Mısır'ın değil, tüm Arap dünyasının liderlerinden biri yapan bir dizi antiemperyalist eylemin doruk noktasıydı.

ler oluşturulan Suriye'de 1850'li ve 1860'lı yıllarda edebiyattaki bir canlanışla bağlantılıydı. Laik Arap milliyetçiliğinin ilk öncülerinin çoğunluğu Hıristiyanlardı, ama Osmanlı yönetiminden edindikleri acı tecrübeler birçok Müslüman Arabın da –bu, ruhani önderleri Osmanlı halifesinin dini alanının tam ortasındaki bir bölgedeki yönetim hakkını reddetmek demek olsa da– kurtuluşu milliyetçi faaliyetlerde görmesine yol açtı. II. Abdülhamid'in despotluğu milliyetçi bilinci artırdı ve 1908'deki Jöntürk devrimine rağmen Birinci Dünya Savaşı öncesinde Arap muhalefet daha sesli ve örgütlü hale geldi.

Osmanlı'nın yenilgisinde rol oynayan 1916-1917 Arap ayaklanması, Şam merkezli bağımsız bir Arap devleti beklentileri yarattı, ancak savaşın sonunda bunlar gerçekleşmedi. Geçici bir süre Suriye, sonra da Irak'ta başa geçen Haşimi Kral Faysal gibi Arap liderleri, "Bizler Müslümanlıktan önce Arabız ve Muhammed de peygamber olmadan önce bir Araptı" gibi açıklamalar yaptılar, ama bağımsız Ortadoğu'nun gelecekteki biçimini Birinci Dünya Savaşı sonucunda varılan anlaşmalarla ortaya çıkan siyasi durum belirledi. Mısır teknik olarak 1922'de bağımsızdı; ne var ki, 1936 tarihli İngiliz-Mısır Anlaşması Mısır'ın yarı sömürge konumunu vurguluyordu. Gerçek bağımsızlık Albay Cemal Abdünnasır'ın 1952'de iktidarı ele geçirmesine kadar gerçekleşmedi. Özgür Subaylar devrimi İngilizlerin 1954'de Süveyş Kanalı bölgesini terk etmelerine yol açtı. Mısır iki yıl sonra, ABD'nin kendisine vermediği silahları Sovyet blokundan sağlama ve Süveyş Kanalı Şirketi'ni millileştirme kararı üzerine Batı'dan kendisine yönelen saldırıya direndi. Mısır'ın özgüveni Arap komşularına da bulaştı. Ürdün Kralı Hüseyin 1956'da ordusunun başkomutanı olan İngiliz Glubb Paşa'yı görevden aldı; 1958'de bir ordu darbesi Irak'ın Haşimi yöneticilerini devirerek, İngiltere'nin 1932'de resmen çekilmesine karşın ülkede süregiden İngiliz etkinliğine dramatik bir son verdi. Bu arada Fransa 1946'da Suriye ve Lübnan'a bağımsızlık vermişti.

Filistin'de bağımsızlığa geçiş sorunu Yahudi göçüyle karmaşıklaştı. İngiltere giderek kendisini Arap ile Yahudi toplumları arasında bir hakem rolünde buldu. Siyonist göçmenler nüfusun üçte birine yükselirken, Arap protestosu 1939'da İngilizleri Yahudi göçüne bir sınır koymaya yöneltti.

Ancak Almanya'daki Yahudi kıyımının dehşeti bu kararın geri alınması için İngiltere üstündeki manevi baskıyı yoğunlaştırdı ve artan siyasi gerilim sonunda İngiltere'nin 1948 yılında Filistin'in Araplar ile Yahudiler arasında bölünmesi sorununu Birleşmiş Milletler'e devretmesine yol açtı. 1948-1949 yıllarında Arap devletleriyle yapılan savaş bağımsız İsrail devletinin siyasi geleceğini güvence altına aldı. Savaş aynı zamanda yüz binlerce, çoğu Müslüman Filistinli mülteci yarattı. Onların devletsiz durumu, ortalarında bir Yahudi devletinin varlığı kadar Arap devletlerinin yeni komşuları İsrail'e karşı muhalefetlerinin yoğunlaşmasına neden oldu.

Arap milliyetçiliği 1950'li ve 1960'lı yıllarda zirveye ulaştı ve bu dönemde iktidara gelen radikal Arap partilerinin amentüsü haline geldi. Gene de Arap birliğinin İslamla ve rakip ulusal kimliklerle nasıl uzlaştırılacağı gibi merkezi bir

Müslüman dünyasının sömürgeciliğe karşı mücadelesinde en kanlı ve acılı savaş, 1954-1962 arasında süren Cezayir bağımsızlık savaşıydı. Bu savaştan Frantz Fanon'un *Dünyanın Sefilleri* adlı yapıtının doğması pek de şaşırtıcı değildi. Güney Cezayir'de petrol yataklarının keşfedilmesi durumu daha da kötüleştirdi: Bu topraklara sahip olmak için şimdi yeni bir dürtü daha vardı. Resimde 1957 Temmuz'unda Cezayir kentindeki bir baskından sonra üst araması yapan Fransız askerleri görülmektedir.





sorunu çözümleyemedi. 1958 ile 1961 arasında Mısır ve Suriye'nin oluşturduğu Birleşik Arap Cumhuriyeti'ne (BAC) daha sonra Yemen de katıldı. Bu girişim genelde daha geniş bir Arap birliğinin ilk adımı olarak görüldü, ama iktidar ve rakip ulusal çıkarlar arasındaki dengesizlik birliğin çöküşüne yol açtı. Mısır'ın üstünlüğüne duyulan öfkenin kışkırttığı bir Suriye ordu darbesi BAC'ın sonu oldu. BAC'dan endişelenen Ürdün ve Irak'ın Haşimi krallıkları kendi birlikleri olan Arap Federasyonu'nu kurmuşlardı, ama Irak'ta krallığın düşüşü bu birlik çabasını sona erdirdi, çünkü yeni Irak cumhuriyeti hemen Mısır'la yakınlığını açıkladı. Gerek Suriye gerekse Irak'taki sosyalist eğilimli askeri rejimler, Arap milliyetçisi *Ba's* (Baas; Yeniden Doğuş) partilerine dönüştüler, ama bunların Mısır'la birleşme planları gene sonuçsuz kaldı. "Nasırcılık" ve Arap sosyalizmi fikrinin savunulması, Batı yanlısı ve tutucu Arap devletlerinde düşmanca duygular uyandırdı. Mısır'ın Filistin politikasının başarısızlığı, bu kapsamda 1967'de İsrail'le yapılan Altı Gün savaşındaki yenilgi, Sina yarımadasının yitirilmesi ve Süveyş Kanalı'nın kapatılması, "1956'da Arap milliyetçiliğinin kahramanı olan kişiyi 1967'de onun kurbanı yapmıştı."

İsrail'e duyulan tepki milliyetçi duyguları körüklemeyi sürdürdü, ama 1967 savaşının Araplar için felaketle sonuçlanması Müslüman Arap dünyası içindeki ayrışmaları keskinleştirdi. Siyasi gelişmeler bu dünyanın ne kadar parçalanmış olduğunu, Arap milliyetçiliği söyleminin Arapların gerçek hayattaki bölünmüşlüğünden

1951 Temmuz'unda İran Başbakanı Dr. Musaddık, İran parlamentosunda İngiliz-İran petrol şirketinin millileştirmesine ilişkin tartışmada güven oyu isterken. Şah İran'ın modernleştirilmesi için kaynak bulmak amacıyla, 1951 başında İngiliz-İran petrol imtiyazlarıyla ilgili yeni ve kârlı bir anlaşmayı hızla parlamentodan geçirmeye çalıştı. Konu, İran'ın bağımsızlığı ve şahın yetkileri meselesine dönüştü. Parlamentonun buna tepkisi 20 Mart 1951'de petrol sanayiini millileştirmek oldu. Namuslu bir adam olarak bilinen Musaddık mayıs ayında başbakan oldu ve kendisine parlamentonun millileştirme politikasını hayata geçirme görevi verildi.



ne kadar uzak olduğunu sergiledi. Rakip ulusal çıkarlar Arap milliyetçiliğini fiilen tek tek devletlerin dış politikalarında bir Arap dayanışması çağrısına indirgedi. Ba's partilerinin Arap milliyetçiliği, İslami ümmetin Arap ulusuna ikincil kılınmasını temsil ediyordu. Ba's Partisi'nin kurucularından biri ve ideologu olan, kendisi de Rum Ortodoks bir aileden gelen Michel Eflak'a (1910-1989) göre, ulus İslamdan önce de vardı. Ona göre Arap kimliği sekter ve etnik ayrımları aşacak ortak paydaydı. Uygulamada Suriye ve Irak'taki Ba's rejimleri kendi ulusal önceliklerini tüm Arap birliği duyguların üstüne çıkardılar; giderek bu rejimlere güçlü Alevi askeri çıkarlar hâkim oldu.



Neredeyse tek başına Pakistan devletini yaratan Muhammed Ali Cinnah, devletin kuruluşunun ilk gününde (15 Ağustos 1947), Karaşi'deki kurucu meclis binası önünde, Hindistan Genel Valisi Lord Mountbatten ile birlikte. Cinnah'ın sağında kız kardeşi Fatima, Mountbatten'in solunda karısı Lady Edwina yer alıyor. Cinnah bundan az önce mecliste yaptığı konuşmada, Pakistan devletinde dinin özel bir mesele olacağını vurgulamıştı. Ancak daha bir yıl geçmeden halkın protesto eylemleri Pakistan liderlerini yön değiştirmeye zorladı. İslamın kamu yaşamında nasıl bir rol oynayacağı o günden beri siyasi söylemin ana çizgisini oluşturmuştur.

Daha batıda, Kuzey Afrika sahilinde, Arap birliği çağrıları çok daha alçak sesli yapılıyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, iktisadi sorunları ve Hindiçini'de karşılaştığı güçlükler nedeniyle Fransa'nın eski sömürgeci konumunu korumayı başaramadığı Tunus ve Fas'ta milliyetçi duygular arttı. 1954 yılında her iki ülkede de açık bir isyan vardı ve Fransızlar isyancılara tavizler vermek zorunda kaldılar. 1953'te daha önce sürgüne gönderilmiş olan Fas sultanı ve İstiklal Partisi'nin başkanı geri döndüler. Fas 1956'da tam bağımsızlığını elde etti. Aynı yıl bağımsız bir cumhuriyet olan Tunus'ta ilk cumhurbaşkanı Habib Burgiba 1934'te kurulan Neo Destur (Yeni Anayasa) Partisi'nin laik programını izledi.

Cezayirli Müslümanların durumlarını değiştirmeleri o kadar kolay olmadı. Cezayirlilerin Fransız parlamentosunda temsil edilmelerini ve yerel konularda belli bir rol oynamalarını sağlayan bazı reformlara karşın, Fransız *colon*'ların (yerleşimcilerin) etkinliğinin sürmesi, Müslümanlar arasında Fransa'dan tümüyle ayrılma fikrine destek yarattı. Sorunlu nokta *colon*'ların ve onların müttefiklerinin gücüydü; ancak de Gaulle iktidara geldikten sonra Fransız kamuoyunu Cezayir'in bağımsızlığı gibi hassas bir konuya hazırlama süreci başladı. Fransız yetkilileri potansiyel bir askeri darbeyi ezmek zorunda kaldılar ve 1962'de sonunda anlaşmaya ulaşıldığında bağımsızlığın maliyeti çok yüksek oldu, yüz binlerce Müslüman öldürüldü ya da göçe zorlandı. Cumhurbaşkanı Ahmed Ben Bella, İslama yalnızca isimde bağlı, sosyalist bir Cezayir oluşturdu. Ülke daha sonra Huari Bumedyen döneminde Batılı gelişme modellerine çok benzer hızlı bir sanayileşme yaşadı.

Arap yarımadasında Suud ailesi Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı güçlerini Kuzey ve Doğu Arabistan'dan çıkarmayı başarmıştı. Abdülaziz ibn Suud'un Vehhabi *İhvan* (biraderler) ordusu sürekli topraklarını artırdı. İbn Suud (1880-1953) 1926 yılının Ocak ayında Hicaz kralı ilan edildi; 1920'lerin sonunda yeni devletin biçimi fiilen kesinleştirilmişti. 1932'de Hicaz ve Necd krallıklarından oluşturulan Suudi Arabistan, Ortadoğu'daki diğer Müslüman ülkelerin çoğunluğunun tersine, şeriata dayalı bir hukuk sistemi oluşturdu, ama bir yandan da bu ilahi hukuk çerçevesinde seçili bir modernleşmeye girişti. Gerçekte İhvan'ın dini idealizmi ve Batı'nın motorlu araçlar ve telefon gibi modernite simgelerine karşıtlığı, yeni devlet için fazla sorun yaratmaya başlamıştı; bunların 1929'daki darbe girişimi yenilgiye uğratıldı. Kral bir Meclisü'ş-Şura (danışma meclisi) oluşturdu, ancak meclis kendisine tanınan yetkileri hiçbir zaman uygulayamadı ve sonunda tümüyle yetkisizleştirildi.

20. yüzyıl başında Arabistan yarımadasının sahil bölgeleri İngiliz mandası olmuşlardı. Tam bağımsızlığa geçiş döneminde İngilizler bu ülkelerde, Suudi komşuları gibi Batı'nın siyasi olarak kabul edebileceği modern devletler kurmaya çalışan tutucu rejimlerin oluşmasına destek verdiler. Kuveyt 1961'de bağımsızlığına kavuştu; İngilizlerin Basra Körfezi'nden çekilişi, 1971'de Birleşik Arap Emirlikleri ile Umman, Katar ve Bahreyn

devletlerinin oluşturulmasıyla tamamlandı. Yalnızca İngilizlerin 1968'de terk ettikleri Aden'de yerel yönetim milliyetçiler tarafından devrildi ve burada Sovyet yanlısı Yemen Cumhuriyeti (ya da Güney Yemen) kuruldu.

İran'da doğmakta olan modern ulus devlet, ülkenin İslam öncesi geçmişini Müslüman kimliğinden öne çıkaran, laik bir yol izledi. Atatürk'ün çağdaşı olan Rıza Şah (1878-1942) 1921'de iktidarı ele geçiren Kazak tugayında albaydı ve 1925'te kendisini şah ilan ederek, İran'ın Pers mirasının zaferleriyle övünen Pehlevi hanedanını kurdu. Özünde askeri bir diktatörlük olan yönetimi, devlet otoritesini tümüyle merkezileştirmeye ve artan petrol gelirleriyle laik bir İran için modern bir altyapı oluşturmaya çalıştı ve her tür muhalefeti kesinlikle engelledi. Ancak reformların geniş kapsamlı olmalarına karşın, nüfusun çoğunluğu bunlardan yararlandıkları kanısında değildi. 1941'de Nazilere sempatisinden dolayı İngiliz ve Ruslar tarafından tahtı terk etmeye zorlandığında, Rıza Şah genç oğluna üst düzeyleri çok şişkin ve aşırı merkezi bir devlet bıraktı. Savaş ayrıca İran'ın petrol kaynaklarının Batılıların kontrolünde olmasına karşı milliyetçi duyguları da güçlendirmişti. 1951 yılında Başbakan Dr. Musaddık İran'ın birliğini ve bağımsızlığını güçlendirmek amacıyla petrol sanayiini millileştirdi. Ama İran petrolüne karşı başlatılan uluslararası boykot Musaddık'ın geniş destekli koalisyonunu dağıttı ve Musaddık kısa süre sonra yabancıların yardımıyla devrildi. Yurtdışından dönen şah İran'ı eskisinden de daha sağlam biçimde Batı'nın çizgisine soktu. Modern laik devlet çok kararlı bir ilerleme sürecine girdi. Bu tutum komşu Afganistan'ı da etkiledi ve ülke 1960'larda bir anayasal monarşi oldu. Daha önceki Afgan hükümdarı Emanullah Han'ın (yön. 1919-1929) örneğini izleyen Kral Zahir Şah idarede, eğitimde ve toplumda değişimi hedefleyen kalkınma programları başlattı, ama etkisi sınırlı kalan bu reformlar tutucu ve dinci kamuoyunu rahatsız etti.

Pakistan 1920'den sonra ortaya çıkan Müslüman ulus-devletlerin çoğundan farklıydı, çünkü o Hint altkıtasındaki Müslümanların yurdu olarak özellikle yaratılmıştı. Hindistan bağımsızlığa yaklaştıkça, Hindu egemenliğindeki bir Hint cumhuriyetinde sürekli azınlık kalmanın sonuçlarından korkan artan sayıda Müslüman, Müslüman Birliği'nin ayrı bir Müslüman devleti oluşturma kampanyasına destek verdi. II. Dünya Savaşı'nın

siyasi koşulları birliğin konumunu güçlendirdi ve ona Müslümanların çoğunlukta olduğu eyaletlerde önemli destek kazandırdı. 1947'de, Hindistan Cumhuriyeti'ne ait bin millik bir toprakla birbirlerinden ayrılmakla birlikte, bu eyaletler yeni "İslami devlet"in topraksal temelini oluşturdular. Dine hitap eden çağrılar Muhammed Ali Cinnah'a (1876-1948) Hindistan Müslümanlarının bir bölümü için ayrı bir devlet kurmaya yeterli oy kazandırdı. Öte yandan, Pakistan'ın ilk yöneticileri ülkenin modern, laik bir devlet olmasını öngörüyorlardı. Pakistan'ın sonunda 1956 yılında uygulamaya konan ilk anayasasının dine tanıdığı rol esas olarak simgeseldi. General Eyüb Han'ın modernleştirme politikaları İslamın önemini daha da azalttı ve Pakistan 1958-1963 arasında, geçici bir süre için de olsa, adından "İslam" sözcüğünü çıkarttı. 1971'de Pakistan'ın doğu kanadı bir savaş sonucu ayrılarak Bangladeş olduğu zaman, İslamın ülkeyi birlikte tutmadaki başarısızlığı açıkça ortaya çıktı. Ortak bir dinin etnisite, dil ve kültür farklılıklarını aşamadığı, Doğu ve Batı Pakistan arasındaki siyasi ve ekonomik güç dengesizliğini telafi edemediği görülüyordu.

Bağımsızlık sırasında İslamın Malezya devletinin niteliğini belirleme olasılığına en önemli engel de etnik farklılıklar oldu. Dini ve etnik farklılaşmanın hemen hemen üst üste düşmesi nedeniyle, özellikle "Malay" etnik taleplerinin çok güçlü olması, tüm 20. yüzyıl boyunca İslam reformizminin etkisini kısıtladı. Malay Müslümanlar çoğunluk konumlarının Müslüman olmayan, özellikle de Çinli nüfustaki artışla tehlikeye düştüğünü fark ettiler ve yarımada halkının siyasi kimliği esas belirleyen, dinden çok etnisite oldu. Ülkenin bağımsızlık hareketinin başını, başlıca amacı Malay olmayanlara karşı Malay toplumunun çıkarlarını korumak olan Birleşik Malay Ulusal Örgütü (BMUÖ) çekmişti. İslama sınırlı bir bağlılık sergileyen BMUÖ, bir İslam devleti kurulmasına karşı çıktı ve hedefini farklı toplumları bir araya getirmek olarak belirledi.

Komşu Endonezya'da önde gelen siyasi partiler de bilinçli bir laiklik tercihi yaptılar. Burada aynı etnik bölünmelerle karşı karşıya değillerdi, ama onlar için de çoğunluk Müslüman nüfusun farklı İslam tarzlarını benimsemiş olması sorun yaratıyordu. 1945-1949 arasında Hollandalıları ülkeden çıkarmak için yürütülen savaşının başını laik gruplar çekti. Bağım-

sızlıktan sonra ortaya çıkan yönetim, ülkeye rakip İslam mezheplerinden birini dayatma çabalarına sıcak bakmadı. Ülkenin, kendisini "inanmış bir milliyetçi, inanmış bir Müslüman, inanmış bir Marksist" diye tanımlayan ilk cumhurbaşkanı Sukarno (1901-1970) da, Atatürk gibi, İslamın özel alanda kalmasında ısrar etti. Gerek Sukarno, gerekse ardılı Suharto İslama oldukça dikkatle yaklaştılar ve Endonezya'yı dini grupların siyasi faaliyetlerinin sıkı denetim altında olduğu laik bir devlet olarak korumaya çalıştılar. Bunun sonucunda devlet Müslümanların siyasi ihtiraslarını kontrol etmeyi başardı; yerel ulema, reformcular ve modernistler ise Endonezya Müslümanlarına çok değişik İslami fikir ve uygulamalar sunmaya devam ettiler.

Bütün Müslümanlar kendilerini ulus devlet olarak düşünmeye başlamak için bağımsızlıklarını elde etmek zorunda kalmadılar. 1920'lerde Sovyet iktidarının pekiştirilmesiyle, Orta Asya Müslümanlarının gerçekten kendi kaderlerini tayin hakkı hayalleri tümüyle suya düştü. Stalin'in merkezi çıkarları bölgesel çıkarların üstünde tutması, onların giderek artan Sovyet denetiminden kurtulma istekleriyle çatışıyordu. Sovyet rejimi, bütün Müslümanları ve bütün Türkleri kapsayan bir ulusal hareketin gelişimini önlemek için, Orta Asya'yı etnik ve dil benzerlikleri temelinde ayrı cumhuriyetlere böldü. Bu Müslüman toplumlar ekonomik kalkınmayı, toprak reformunu, kitlesel eğitimi ve okuma yazma kampanyalarını vurgulayan Sovyet çerçevesinde geliştiler. Ancak ulusal kültürün desteklenmesine, gerek kamusal gerekse özel alanlarda İslamın altını oyma çabaları eşlik ediyordu. Stalin'in 1953'te ölümünden sonra din ve kültüre ilişkin resmi politikalarda bir gevşeme olduysa da, Sovyetler Birliği'nin öncelikli amaçları laikleşme ile siyasi ve ekonomik asimilasyondu. Resmi İslamın liderleri, Müslüman bir örgütü sürdürebilme olanağı karşılığında, Sovyet rejimini çok daha açıktan desteklemeye başladılar. Sufi tarikatları çoğu kez –ulemanın tavizlerine uzak duran– paralel bir İslam vaaz ediyorlardı. 1970'lerde Sovyet hiyerarşisinin genelde İslam dünyasıyla ilişkilerini artırma girişimleri, devlet desteğindeki dini faaliyetlere resmi ilgiyi de artırdı. Ancak popüler ibadet biçimleri ancak *glasnost*'tan sonra resmen kabul edildi. 1980'lerin sonunda son derece merkezi bir sistem olan Sovyetler'in çöküşü, Müslüman olmayanlar gibi Müslüman cumhuriyetleri de bir yarı-ba-

ğımsızlık ortamına itti. Bu ortamda "ulusal" farklılar aralarındaki fiziki sınırları belirlemeye devam ediyordu, ama İslamın siyasette çok daha etkin bir rol oynayacağı görünüyordu.

Bosna'da Müslümanlar federal Yugoslavya devletinin bir bileşeni olarak kendi "ulusal" kimliklerini geliştirdiler. Bunlar Balkanlar'da 500 yıl süren Osmanlı yönetimi döneminde İslamı kabul etmiş Slav, Hırvat ve Sırp kökenli Müslümanlardı. Bosna'nın toprak sahibi soyluları olarak biliniyorlardı ve aralarındaki bağ ulusal değil, sınıfsal ve diniydi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Yugoslav Müslümanlarının çoğu, ait oldukları daha geniş toplumların uyumlu üyeleri olmayı sürdürdüler. 1961'de Tito'nun komünist hükümeti, ayrı bir Müslüman toplumu oluşmaya yönelik eğilimleri önlemek umuduyla yeni bir resmi kategori yarattı: "etnik anlamda Müslüman" Ancak bazı Bosnalı Müslümanlar zamanla kendilerine yeni bir siyasi kimlik tanımladılar; hükümetin 1972'de Bosnalı Müslümanların çokuluslu Yugoslav devletinde kendi özellikleri olan bir ulus olduklarını kabul etmesi bu tutumu teşvik etti. Ne var ki, Katolik Hırvatları ve Ortodoks Sırpları da kapsayan güçlü Boşnak kimliği, çok geçmeden, Sırp ve Hırvatların çıkarlarını başka yerlerde arama kavgalarıyla yok oldu. 1990'larda, Yugoslavya parçalanırken, kanlı çatışmalar Bosna'nın değişik kesimleri arasında hâlâ kalabilmiş işbirliği duygularını tümüyle silip süpürdü ve Müslüman toplumun ayrı "ulusal" kimliğini kesinleştirdi.

İslamcılık

20. yüzyıl sonlarında Müslümanlar arasında Batı'yla ilişkilerinden doğan sorunlara köktenci denilen tepkilere desteğin artması, Müslüman dünyasının kendisini ne ölçüde Batı'nın laik ilerleme vizyonlarına uyarladığı meselesini genellikle gölgede bırakmıştır. Militan İslam her yerde siyasi profilini güçlendirmiştir. Örneğin, Sahra'nın güneyindeki yeni bağımsızlığını kazanmış ve büyük çoğunlukla Müslüman olan ülkelerin çoğunda, İslam önemli bir birleştirici güç olmuş, çok dinli bir devlet olan Nijerya gibi kimilerindeyse bir bölünme kaynağı haline gelmiştir. Nijerya'da 1980'lerde Müslümanlık bilincinin artması ve bir petrol patlaması sonucunda toplumda meydana gelen alt üst olmalar, güçlü kuzey eyaletlerinde



şeriat talebini yükselten bir "köktenci" bir İslam hareketini teşvik etmiştir.

Öte yandan "köktencilik" yalnızca İslama uygulanmadığı gibi, pek yeni bir terim de değildir. Gerek radikal gerekse tutucu düşünce akımlarına yapıştırılan bu etiket, çoğu zaman yanlış biçimde, Batı'nın ilerleme diye gördüğü şeylere karşı çıkan ve Müslüman olan her şeye uygulanmaktadır. Müslüman köktenciliğinin ayırıcı niteliklerini daha doğru ifade eden, daha iyi bir terim "İslamcılık" olacaktır. İslamcılığın ana fikri, bir yandan geleneksel dini âdetleri korumak, öte yandan yeni bir dini-siyasi düzen yaratmak için harekete geçmektir. Bu nedenle İslamcı hareket geleneksel değerlerin güçlendirilmesinden çok, öğreti kaynaklarının yeniden yorumlanmasını talep etmektedir. İslamcılık kesinlikle bir 20. yüzyıl olgusudur; siyasi bir boşlukta gelişmemiştir. Batı düşüncesiyle hesaplaşma gereksiniminin baskısı ve Müslüman toplumların çoğunda meydana gelen dramatik değişiklikler, kimi

İslam Konferansı'nın 1993 Aralık ayında Hartum'daki toplantısı sırasında Sudanlı kadın birlikleri talim yaparken. Sudan hükümeti 1980'lerde, Müslüman Kardeşler'in Dr. Hasan et-Turabi başkanlığındaki ılımlı kanadının baskısıyla, İslamcı yönde keskin bir dönüş yaptı. Kuran'da yazılı cezalar uygulanmaya başlandı ve içki yasağı getirildi. Bu yasağın ilk adımı olarak binlerce şişe bira, şarap ve alkollü içki Nil'e döküldü. İslamcılığın kadınların kamu yaşamının büyük bir alanına katılmalarıyla fazla sorunu yoktur, ancak bunu yaparken İslami duyarlılıklara saygı göstermelidirler. Resimdekiler gibi kadın savaş birliklerinin oluşturulması, 20. yüzyıl sonlarında İslamcı atılımın özelliklerinden biri olmuştur.



İslamcıların Müslüman devletlerin laik liderlerine meydan okumalarının boyutları, Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat'ın 1981'de, İsrail'e karşı Ekim Savaşı anısına düzenlenen askeri tören sırasında öldürülmesiyle çarpıcı biçimde ortaya çıktı. İsrail'le 1978'de imzalanan Camp David anlaşmalarının Filistinlilere kabul edilebilir bir yerleşim yeri sağlayamaması ve Mısır'ı tümüyle Batı kapitalizmine açan ekonomik politikalar nedeniyle, İslamcılar rejime karşı seslerini yükselttiler. Sedat'ın buna yanıtı 1.500'ü aşkın muhalifi tutuklatmak ve Müslüman Kardeşler'e yakın 200 subayı ordudan atmak oldu. Bunun intikamı, tutuklananlardan birinin kardeşi Teğmen Halid İslambuli'nin liderliğinde tören tribünlerinde alındı.

Müslümanları Batı'nın materyalizme dayalı kapitalizm ve sosyalizminin yerine, İslami bir sistemin, "nizam"ın kurulmasını talep etmeye yönlendirmiştir. Bu nedenle İslamcılık geçmişe dönüşü temsil etmez. Geleneksel İslami devlet görüşü İslamın gelişmesi için uygun koşulların oluşturulup sürdürülmesiyle sınırlıydı. Buna karşın İslamcılar genellikle, Batı'da da olduğu gibi, modernleşmiş devletin çok daha artmış gücünün, halk için daha fazla sorumluluk üstlenmesi gerektiğini düşünmektedirler. Bu fark, İslamla devlet arasındaki ilişkiye belirgin bir modern nitelik katmaktadır.

Ortadoğu'da önde gelen İslamcı güç olan *İhvanu'l-Müslimin* (Müslüman Kardeşler) 1928'de Mısır'da Hasan el-Benna (1906-1949) tarafından "ulusun kalbinde yeni bir ruh" olarak kurulmuştu. Örgüt modernite konusunda geleneksel dini görüşten ayrılıyor, moderniteyi ne kabul, ne de reddediyor, ama bunu İslami bir modele uydurmak için yeniden yorumluyordu. "Resmi İs-

lam"ın önderleri, gerçeklerden habersiz "kürsü papağanları"ydılar. İslamın yeniden canlandırılması, devleti elinde tutan "laik"lerin dayattığı toplumsal ve iktisadi haksızlıkları aşmanın bir aracıydı. Benna da, İslamcı hareketin önderlerinin çoğu gibi ulemadan biri değildi; taşra kenti İsmailiye'de yaşayan, düşük ücretli bir öğretmendi. Yandaşları da onun gibi alt orta sınıftan kişiler, çoğu kez de göçlerle hızla büyüyen Kahire ve diğer Ortadoğu kentlerine yeni göçenlerdi. Mısır hükümeti 1948 yılı sonunda başbakan Nukraşi Paşa'nın öldürülmesine karıştıkları için örgütü kapattı; kısa süre sonra da Benna öldürüldü. Örgütün kapatılması sonucu ülkeyi terk eden çok sayıda üye, fikirlerini komşu Arap devletlerinde de yaydılar. Suriye ve Yemen'de buna benzer partiler kuruldu; örgüte Filistin ve Ürdün'den de aktif destek geldi. 1950'lerin başında İngiliz karşıtı hareketlere katılmasına karşın, Müslüman Kardeşler örgütü yeni işbaşına geçen Özgür Subaylar yönetimince 1954'te dağıtıldı ve en az on yıl boyunca siyaset sahnesinden kayboldu; 1965'te Nasır'ı devirmek üzere bir komplo hazırladığı gerekçesiyle, yeni bir temizlik hareketine maruz kaldı. Bu kez idam edilen üyeleri arasında örgütün öncüsü Seyyid Kutb da bulunuyordu.

Müslüman Kardeşler 1970'lerin daha elverişli koşullarında, Nasır'ın ardılı Enver Sedat'ın (1918-1981) komünizme ve Nasır yanlılarına karşı destek bulmak için İslami simgeleri kullandığı ve rejimine daha İslami bir görünüm vermeye çalıştığı bir ortamda, yeniden sahneye çıktı. Bu değişim, Mısır'ın 1967 yılında İsrail'e yenilmesi sonucu laik milliyetçiliğe duyulan hoşnutsuzluğun artması ve İslamcı bir canlanışın hızlanmasıyla yakından bağlantılıydı. Sedat'ın Müslüman Kardeşlerin ılımlı liderliğini teşvik etmesine karşın, örgütün aşırı uçları silahlı bir ayaklanma için baskı yapmaya devam ettiler. 1980'lerin başında örgütün iki kanadı hükümetin İsrail ile barış görüşmelerine muhalefette birleşti. 1981 Ocak ayında Sedat'ın muhalefeti bastırma hareketi özellikle İslamcı militanlar ve onlara yakın subaylar üzerinde yoğunlaştı. Sedat bundan bir ay sonra Müslüman Kardeşlerin bir yan örgütü olan Tekfir ve'l-Hicre'nin (Pişmanlık ve Günahtan Kaçış) ordudaki yandaşlarınca düzenlenen bir suikastle öldürüldü. Hüsnü Mübarek yönetimi zamanında örgüt, Mısır toplumunun İslamlaştırılması için baskıyı sürdürdü. 1984 ve 1987 seçimleri örgütün siyasi et-

Müslüman Dünyasında Bağımsızlık

kinliğini kanıtladı: Örgüt militanları doğrudan hükümete, dolaylı olarak da Batı'nın simgelerine –çoğunlukla turistlere– saldırılarını artırırken, İslam artık rejime muhalefetin ana kaynağı haline gelmişti.

1970 sonunda Ba's Partisi'nin Hafız el-Esad hizbinin iktidarı ele geçirdiği Suriye'de de Müslüman Kardeşler benzer bir yol izlediler ve 1980'lerde Esed rejimine karşı İslami bir cephe oluşturmak için diğer Müslüman partilerle güç birliği yaptılar. Bu cephe Hama kentinin büyük



bir bölümünü yok eden bir askeri harekâtla acımasızca bastırıldı. Kuzey Yemen'de Müslüman Kardeşler 1988 seçimlerinde devlet danışma konseyindeki üyeliklerin dörtte birini kazandılar. Örgütün ana faaliyet merkezlerinden biri olan Sudan'da 1956 yılında bağımsızlıktan sonra Kuran ve sünnete dayanan bir anayasa için kampanya yürüttüler. Bu yıprandırma savaşı Cumhurbaşkanı Cafer en-Numeyri'nin 1983 Eylül ayında aldığı karara katkıda bulundu. Bir iktisadi bunalımla karşılaşan ve siyasi tabanı ciddi bi-

Benazir Butto Pakistan'ın Pencap eyaletinde seçim kampanyasında. Genelde kadın siyasi liderlere karşı olan İslamcılığın yükseliş döneminin paradokslarından biri, bu dönemde Müslüman ülkelerde kadınların başbakan olmalarıdır. Benazir Butto 1989'da bu konuma gelen ilk kadın oldu. Onu daha sonra Bangladeş'te Halide Ziya ve Türkiye'de Tansu Çiller izledi.



çimde eriyen Numeyri, İslam hukukunun tümüyle benimseneceğini açıkladı. 1980'ler sonunda Cezayir'de kararlı bir direnişe geçen İslamcılar, 1991'de ülkenin laik yöneticilerine rağmen seçimleri kazanarak siyasi dengeyi, geçici bir süre de olsa, bozmayı başardılar. Libya aynı temada farklı bir varyasyon üretti: 1969'da Kral İdris'i deviren askeri darbeden sonra –modern bir teknokrat olan– Albay Muammer Kaddafi'nin politikaları doğu İslami uygulamaları Arap sosyalizmiyle birleştirerek, "İslam sosyalizminin" oldukça devrimci bir "üçüncü yolu"nu yarattı. Kaddafi'nin meşruiyetin tek kaynağının Kuran olduğunu öne sürerek hadislerin otoritesini reddetmesi, Suudi Arabistan gibi daha geleneksel Müslüman devletlerin ona düşmanca bir tavır almasına neden oldu.

Hint altkıtasında da kendi türünde bir İslamcılık doğdu. Pakistan'da 1941'de kurulan Mevlana Ebu'l-âlâ Mevdudi'nin (1903-1979) başkanlığındaki Cemaat-ı İslamî, Hindistan Müslü-

manları için ayrı bir ulus devlet kurulmasına önce muhalefet ederken, sonradan görüşünü değiştirdi ve hükümetin, bankacılığın, iktisadi kurumların İslami olduğu gerçek bir İslam toplumunun inşası için çağrıda bulundu. Mısır'daki Seyyid Kutb gibi Mevdudi de, Batılı siyasi egemenlik anlayışını Tanrı'nın yeryüzündeki yetkisini reddetmekle suçlayan, totaliter bir vizyona sahipti; gene Müslüman Kardeşler gibi Cemaat de hızla büyüyen kentlerin, çoğunluğu Hindistan'dan göçmüş olan ve yeni Pakistan devletinden umduklarını bulamayan nüfusundan destek alıyordu. Popülist Pakistan Halk Partisi'nin başkanı ve başbakan Zülfikar Ali Butto (1926-1979) 1973'te İslamcılığı frenleyebilmek için Pakistan'ın "İslami sosyalist cumhuriyet" olduğunu açıkladı, ama onun politikalarına duyulan hoşnutsuzluk dini-siyasi alternatiflere bir kayma olmasına yol açtı. Muhalefetin hemen tümü, 1977'de iktidarı ele geçirmesinden sonra General Ziyaü'l-Hak'ı destekledi.

Cemaat'in ciddi etkisi altındaki Ziya, bir İslamlaştırma hareketine girişti ve ülkede en üst yasanın şeriat olduğunu vurguladı. Ancak kendi güçlü dini görüşleri, İslama ilişkin bu politikaların temelinde siyasi amaçlar olduğunu gizlemiyordu: Tutarlı bir ulusal birlik sağlamak için Pakistan'ın siyasi sisteminin İslamlaştırılması gerektiğine kesinlikle inanmıştı. Afganistan'daki gelişmeler Ziya'nın bu çabasını kolaylaştırdı ve 1979'dan sonra Sovyet destekli Kabil hükümetine karşı mücahidin direnişine yardım etmesi, ona Batı'dan güçlü bir destek sağladı. Bu dönemde İslamlaştırma girişimlerine karşın, Cemaat gibi dini-siyasi partilerin seçim zaferleri kısıtlı kaldı. Ancak genel olarak dini duyguların gücü, dünyanın ilk Müslüman kadın başbakanı Benazir Butto'nun hükümeti de dahil olmak üzere, daha sonra kurulan tüm hükümetleri İslami statükoyu değiştirmeye çalışmanın tehlikeli olacağına inandırdı.

1970'lerin sonunda bütün Müslüman toplumlarda, çoğunlukta ya da azınlıkta, İslamcı bir kanat oluşmuştu. Toplumlarını Batılılaşmanın izlerinden arındırmak ve bunları daha bilinçli bir İslami çizgide yeniden yapılandırmak için çalışan Müslümanlar her yerde vardı. Yöneticilerinin tutuculuğuyla bilinen Suudi Arabistan'da bile 1990'larda mevcut düzene en önemli muhalefet olarak İslami bir hareket ortaya çıkmıştı. Ama laik Batı kalıbı en çarpıcı biçimde İran'da kırıldı. Bu ülkedeki 1978-1979 devrimi adeta Müslümanla-

rın Batı tarzı modernleşmeyi reddinin bir özetiydi. Devrim sonrası İran'da devletle İslamcılığın özdeşleştirilmesi, İran'ın her yerde Müslüman politikalarının bir öğesini oluşturan İslamcı ağın itici gücü olarak kabulüne yol açtı. Üstelik bu kabul Şii ve Sünni farklılıklarını da aşıyordu.

İran devriminin güçleri bir yandan şah rejiminin laik sol muhalifleri, öte yandan dini öğretileri yeni İran devletinin niteliğini belirleyen Şii din adamlarıydı. Şahın laikleştirme politikalarını sürekli eleştirenlerden biri olan Ayetullah Humeyni (1902-1989) çok uzun bir süredir diğer ulemanın sessiz tutumundan kendini ayırmıştı ve Pehlevi rejimini renkli sıfatlarla kınıyordu: "O cahil askerin [Rıza Şah] beyninden çıkan bütün budalaca sözcükler çürümüştür... Yalnızca Allah'ın yasası ... kalıcı olacak ve zamana direnecektir." 1963'te İran halkını isyana çağırması Irak'a sürgüne gönderilmesine yol açtıysa da, Humeyni sesini kesemedi. Bu ses teypler ve telefonlar aracılığıyla İran'a ulaşmaya devam etti.

Modernleşme hızlandıkça şahın politikalarına hoşnutsuzluk arttı. Petrol gelirlerine rağmen iktisadi koşullar kötüleştikçe, "mantar gibi büyüyen" kentler rejimden tümüyle umutsuz insanlar üretiyorlardı. Artık muhalefete, Dr. Ali Şeriati'nin (1933-1977) Şah rejiminin toplumsal adaleti açıkça ihlal ettiğini ifade etmek için İslami simge ve ilkelerden yararlanan yazılarından etkilenen Batı eğitimli İranlılar da katılmıştı. 1979'da şah ülkeden kaçtı, Humeyni muzaffer bir biçimde geri döndü. Ulema daha sonra laik müttefiklerini bir kenara iterek, kontrolü tümüyle ele geçirdi. Humeyni'nin hükümetin amacının Tanrı'nın yasalarını uygulamak olduğu görüşü uyarınca, ülkede şeriat benimsendi ve "yalnız ve yalnız din uzmanlarının ... hükümet işleriyle uğraşacağı" kaydı getirildi. Kamu alanında Müslümanlığın belirlenmiş davranış biçimlerine uyulması politikası, kadınların zorunlu kapatılması gibi "edep" simgelerinin dayatılmasına yol açtı. 1980-1988 arasında Irak ile yürütülen kanlı savaş ülkeyi siyasi açıdan bütünleştirdi, ama devasa insan ve materyal kayıpları nedeniyle ülke yönetimini güçleştirdi.

Humeyni'nin ölümü İran hükümetinin dış dünya ile daha esnek ilişkiler kurmasına olanak sağladı, ama Tahran hükümeti dünyanın diğer yerlerinde benzer amaçları güden hareket ve kişiler için esin kaynağı olma-

ya devam etti. Hükümet Humeyni'nin *Şeytan Ayetleri*'nin yazarı için çıkardığı ölüm fetvasını yürürlükte tutmaya karar vererek, Salman Rüşdi'nin romanına ilkesel olarak karşı çıkan Müslümanlara önderlik etti. Daha da önemlisi, başta Ortadoğu'nun karışık siyasi sahnesi olmak üzere İslamcı grupların kamuoyunda sivrilmelerine destek oldu. Lübnan'da Hizbullah (Allah'ın Partisi) gibi militan örgütler manşetleri işgal ederken, İran Filistinliler arasında laiklik yanlıları ile Müslüman aktivistler arasındaki düşmanlıktan yararlanmayı başardı. İran, İslami Cihat ve Hamas (İslami Direniş Hareketi) gibi örgütleri açıktan destekledi; bu desteğin çapı 1987'den sonra Filistin gençliğinin başlattığı çarpıcı *intifada*da (ayaklanma) gözlendi. İran devrimi, Kuzey Amerika, İngiltere, Yugoslavya, Nijerya, Hindistan ve Filipinler gibi dünyanın çok farklı yerlerindeki İslamcılara olduğu gibi intifadaya da pratik ve manevi destek sundu.



1979 İran devriminin güçlü kişisi Ayetullah Humeyni, 1989'da ölümüne kadar devrimin ilk on yılını yaşayanların çoğunun beyinlerine de egemen olmuştu. Genç ressam Mustafa Goodarzi'nin bu yapıtından bu ayrıntı söz konusu etkinin çok belirgin bir örneğidir. Şii İslamın her zaman güçlü bir figüratif geleneği olmuştu; devrimin amaçlarına hizmet etmek için bu gelenekten çok iyi yararlanılmıştır.

Dünyada Çağdaş Bir Varlık Olarak İslam

1800'den bu yana geçen iki yüzyılda Müslüman dünyası geçmişinden büyük ölçüde farklılaştı. Bu dönemden önce bu dünyanın belirleyici özellikleri olan geniş imparatorluklar haritadan silindiler. Eskiden Müslüman olmayanların pek çoğuna egemen olan Müslümanlar, kendilerini çoğunlukla kâfirlerin egemenliğinde buldular. Batı emperyalizminin çöküşü sonucu Müslümanlar genelde siyasi bağımsızlıklarını yeniden kazandılar, ama bu kez de ortaya, her biri dini ve ulusal kimliklerini dengelemeye çalı-

Hıristiyan Batı'nın önce bin yılı aşkın süre İslam'ın Avrupa'da yayılmasını önlemeye, sonra da onu Avrupa dışına sürmeye çalışmasından sonra, 19. ve 20. yüzyıllarda Müslümanların varlığını desteklemesi, tarihin ironilerinden birdir. Müslümanlar II. Dünya Savaşı'ndan sonra işgücü sıkıntısı çeken ekonomilerde çalışmak üzere İngiltere, Fransa ve Almanya'ya gelmişlerdir. ABD ve Kanada'da gelme nedenleri bu toplumların dünyanın en yetenekli kişilerini ve en iyi girişimlerini çekme çabasıdır. Yalnızca önemli Müslüman azınlığa sahip Arnavutluk, Bulgaristan ve eski Yugoslav devletleri gibi Balkan ülkelerinde, varlıkları eski Müslüman fetihlerinin sonucudur. Balkanlar'daki bu Müslüman halklar, esas olarak yerel halktan İslamı benimseyenlerdir. Aslında, İslam bir varlık olduğu her yerde evsahibi toplumdan bir bölümünü kendisine çekebilmiştir. Bunun en çarpıcı örneği, Müslüman sayısının 1971'den beri altı kat arttığı ABD'dir. Birçok Amerikalı Siyah, yitik Afrikalı kimliklerini yeniden keşfetmenin bir aracı olarak İslamı benimsemiş, bu gelişim sivil haklar mücadelesiyle yakından ilişkili olmuştur. Bu süreçte, Elijah Muhammed (ö. 1975) ve Malcolm X'in (ö. 1965) başını çektiği, 1930'da kurulan Nation of Islam (İslam Ulusu) örgütünün katkısı büyüktür. Halen başında Louis Farrakhan'ın bulunduğu örgüt beyaz ırkçılığa karşı savaşmakta ve siyahlar için ayrı bir kalkınma yolu aramaktadır.

Müslümanların Batı'da yerleştikleri ülkelerin toplumları son yıllarda temel sorularla karşı karşıya kalmışlardır. Müslümanların 1972'de ayrı bir ulus olarak kabul edildikleri eski Yugoslavya'da, 1980'lerde bir Müslüman siyasi kimliğinin ortaya çıkması, Bosna-Hersek eyaletinde egemen olan siyasi uyumun parçalanmasına katkıda bulunmuştur. İngiltere ve Fransa'da Müslümanlar kendi kimliklerine saygı gösterilmesini istemektedirler. İngiltere'de küfür yasalarının Hıristiyanlık dışı dinleri de kapsaması, Fransa'da Müslüman kızların okula başörtüyle gidebilmesi gibi talepler, bu toplumların değerleri ve gelecekteki yönleri konusunda tartışmalara yol açmıştır. Müslümanlar Batı devletlerinde dindaşlarına gösterilen saygıyı, dünyanın geri kalan kesiminde bu devletlerden nasıl bir saygı görebileceklerinin göstergesi kabul etmektedirler.

Batı'da önemli Müslüman nüfuslar

Ülke/Müslüman sayısı/nüfusa oranı			
AVRUPA			
Arnavutluk	2.275.000	%	70,0
Belçika	250.000	%	2,5
Bulgaristan	1.200.000	%	13,0
Fransa	2/3.500.000	%	4,4/6,1
Almanya	1.700.000	%	2,1
Yunanistan	120.000	%	1,2
İtalya	150.000	%	0,3
Hollanda	350.000	%	2,3
İspanya	300.000	%	0,8
İngiltere	1.500.000	%	2,7
Eski Yugoslavya	4.500.000	%	21,1
Bosna	2.000.000		
Kosova	2.000.000		
Diğer bölgeler	500.000		
KUZEY VE GÜNEY AMERİKA			
Arjantin	370.000	%	1,1
Brezilya	500.000	%	0,3
Kanada	350.000	%	1,3
Guyana	130.000	%	13,0
Surinam	150.000	%	30,0
ABD	6.000.000	%	2,4

şan ve bunda farklı düzeylerde başarılı olan, bölünmüş bir devletler tablosu çıktı. Bunların kimileri için İslam ve siyasi yaşam ayrılmaz biçimde iç içe geçmiştir. Diğer devletler, yurttaşları ya da belki yurttaşlarının bazıları tesadüfen Müslüman olduğundan, din konusunda tarafsız kalmaya çalışmışlardır. 1800'den bu yana İslam dünyası kalıtımsal hanedan, demokrasi, teokrasi ve diktatörlükten, askeri yönetime ve köktenci devrime kadar tüm yönetim biçimlerini yaşamıştır.

Bu nedenle çağdaş Müslüman dünyasının en çarpıcı yanı herhalde çeşitliliğidir. İstatistikler de bunu kanıtlamaktadır: Yeryüzündeki bir milyar Müslümandan yalnızca dörtte biri Ortadoğu'da yaşamaktadır; Endonezya dünyanın en büyük Müslüman nüfusuna sahiptir; Güney Asya'da Ortadoğu'nun tümünde olduğundan daha çok Müslüman yaşamaktadır; eski Sovyetler Birliği'nin Müslüman yurttaşlarının sayısı bile Türkiye dışında tüm Ortadoğu ülkelerinininkinden fazladır. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana sömürgeciliğin çökmesi ve göç örüntüleri nedeniyle Avrupa'da şimdi çok daha büyük bir Müslüman nüfus vardır ve bu topluluklar Batı toplumunun dokusunda artık kalıcı öğeler olmuşlardır. İngiltere'deki Müslüman parlamentosu ve Kuzey Amerika İslam Toplumu (ISNA) gibi örgütler bu Müslümanların bazı kesimlerinin giderek artan taleplerini yansıtmaktadırlar. Bu kesimler yeni yurtlarında kök saldıkça İslami eğitim gibi devlet ile toplumun etkileşim içinde olduğu konularda çok daha fazla iddialı olmaktadırlar.

İslam ve Müslüman toplumu dendiğinde geniş kesimlerin aklına hâlâ hemen Ortadoğu'nun gelmesi şaşırtıcı değildir. Birincisi, İslamın burada doğup geliştiği bir gerçektir. İkincisi, İslamın ve Kuran'ın dili olan Arapça, dini metinlerin yerel dillere çevrilmiş olmasına karşın, kutsal ayin dili olarak duygusal etkisini sürdürmektedir. Ayrıca, Avrupa'nın İslam ile ilk karşılaştığı yer Ortadoğu olmuştur. Ortadoğu'nun petrol zenginliği de Müslüman dünyasının ağırlık merkezinin burada pekişmesine yol açmış ve bölgenin önemini orantısız ölçüde güçlendirmiştir. Ancak 20. yüzyıl sonlarında Müslüman kimliği yeniden öne çıkmış ve İslama duyulan güven artmıştır. Buna paralel olarak Panislam ruhu canlanmış, uluslararası örgütler kurulmuş ve Ortadoğu ile dünyanın diğer bölgelerindeki Müslümanlar arasındaki ilişkilerde değişiklikler meydana gelmiştir.

Gerek 1962'de kurulan dini bir örgüt olan Rabıtatü'l-Âlemi'l-İslami (Dünya Müslüman Birliği), gerekse 1969'da sürekli bir siyasi örgüt olarak Suudi Arabistan kralı Faysal (yön. 1964-1975) tarafından oluşturulan İslam Konferansı'nın merkezleri Ortadoğu'nun tam da kalbinde bulunmaktadır. Ama üyeleri bütün Müslüman dünyasına yayılmıştır: İslam Konferansı'na kırk devlet üyedir ve üst düzey görevlileri arasında Malezya ve Senegal gibi birbirine çok uzak ülkelerden kişiler bulunmaktadır. Bu yenilenen Panislam işbirliği ruhuna 1970'lerde OPEC'in kurulması da katkıda bulunmuştur; OPEC'in 13 üyesinden –Arap olmayan Nijerya, Gabon ve Endonezya da içinde olmak üzere– 11'i Müslüman ülkelerdir. Aynı şekilde, Tahran yönetimi İran'ın petrol kaynakları sayesinde, Suudi destekli örgütlerle doğrudan rekabete giren uluslararası İslami örgütler oluşturabilmişlerdir.

Öte yandan, böylesi Panislami duyguları ifade etmek görece kolay, ama sürekli bir ortak cephe oluşturmak güç olmuştur. Son yıllarda Ortadoğu'daki siyasi güçler İsrail'le ilişkilerde bile, Mısır'ın başı çekmesiyle, uzlaşmacı bir çözümden yana görünmüşlerdir ve salt dine dayalı bir dayanışmayı sürdürmek zor olmuştur. Irak'ı Batı ile karşı karşıya getiren 1990-1991 Körfez Savaşı Müslüman dünyasını daha da parçalamış, farklı devletler ayrım çizgisinin ters yanlarında yer almışlardır. Körfez Savaşı, son yıllardaki diğer gerilim dönemleri gibi, kendisini bir arada tutan çok açık bir dayanışmaya karşın, Müslüman dünyası içindeki ayrışmaları ortaya çıkarmıştır. Bu çeşitlilik ve birliktelik 1990'ların başında belirgin bir biçimde görülmüş, ülkelerinde süren iç savaş sonucu başka olanakları kalmayan Bosnalı Müslümanlar Malezya gibi dünyanın öbür yanındaki Müslüman ülkelere göçerek kendilerine yeni yurtlar bulmak zorunda kalmışlardır. Bu iki toplum, kültürel olarak birbirlerine taban tabana zıttırlar, ama ortak Müslüman mirasları aralarında bir bağ oluşturmaktadır.

İkinci Ayrım

K. N. Chaudhuri

MÜSLÜMAN TOPLUMLARIN EKONOMİSİ

Okyanus Ötesi Ekonomi

5. İslamın bir çöl dini olduğuna ve MS 7. yüzyılda Suriye, Irak ve Mısır'ın vaha kentlerinde doğduğuna yönelik yaygın bir kanı mevcuttur. Aslında Hz. Muhammed'in ikiz kentleri Mekke ve Medine tam olarak ne çölle, ne de göçebe bedevi yaşam tarzıyla bağdaşırlar. Hz. Muhammed'in 632'de ölmesinden sonraki on yıl içinde Emevilerin Irak, Suriye, Mısır ve İran'da kazandıkları askeri başarılar hızla somut sonuçlar doğurmuştur. Bunların en önemlisi de Kızıldeniz ile Basra Körfezi üzerinden iki kıtalar arası ticaret yolunun oluşturulmasıydı. İslamın ilk yüzyılında Emevi ve Abbasilerin oluşturduğu Müslüman dünya sistemin ekonomisi yerleşik tarım, kentleşme ve uzun mesafeli ticaret olmak üzere üç temel ayağa dayanıyordu. Arapların ilk yayılmalarının arka planını oluşturan göçebeler ve göçebe ekonomisi, İslamın kentleşmesinden sonra da tümüyle marjinalleşmemişti. Arabistan bedevileri göçebe yaşam tarzlarından vazgeçmemişler, çöl ve deve İslamın kimi yönlerini simgelemeye devam etmişlerdir. Kurtuba'da 8. yüzyılda yapılmış olan Ulu Cami'nin görkemli mihrabına, onun saf Arap geometrisine bakan herkes, Emevi ve Abbasi dönemlerinde bile İslam dünyasının tarihsel köklerinin artık sağlamlaşmış olduğunun farkına varabilir. Öte yandan, eski ve yeni kentlere göç ederek kentsel yaşam biçimini benimseyen siyasi liderler ve onların Arap uyrukları çok geçmeden antik dünyanın, Roma'nın ve Perslerin çöküşüyle yitirilmiş ekonomik birliğini yeniden canlandırdılar.

İslam yalnızca bir din ve manevi yaşam biçimi değil, toplumsal ve kültürel bir yapı olarak da yaygınlaştı. Böylece beraberinde –gıda maddeleri, giyim kuşam, mimari, el işleri ve benzerinde ifadesini bulan– kendine özgü bir maddi yaşam biçimini de taşıdı. İslamın iktisadi temellerinin güçlendirilmesinde bu tür materyaller tartışılmaz bir rol oynadılar. Din ve maddi yaşam arasındaki ilişkiyi, mekânın nasıl algılandığı ve denetlendiğinde açıkça görebiliyoruz. Bütün zamanların en ünlü Arap denizcilerin-

Karşı sayfa:
İslami dünya sisteminin yaygınlığı ve bunu kesen ticaret ağları, coğrafyanın bir araştırma konusu olmasını teşvik etti. Bilinen dünyanın incelemelerine bilimsel yöntemleri ilk uygulayanlar arasında, Ceuta'da (Fas) doğup, Kurtuba'da eğitim gören Arap el-İdrisi (1100-1166) de bulunuyordu. İdrisi yetişkin yaşamının çoğunu Palermo'da, Sicilya'nın Norman Kralı II. Roger'a hizmet ederek geçirdi. Bu dünya haritası onun Roger'ın himayesinde hazırladığı *Kitabü'r-Rucceri* (Roger'ın Kitabı) adlı ansiklopedik yapıtından alınmıştır.

den biri olan Ahmed İbn Mecid en-Necdi 15. yüzyılın ikinci yarısındaki bilimsel çalışmasında, Kızıldeniz'in dünyadaki en tehlikeli denizlerden biri olduğunu, ama bunun üzerinde dünyadaki herhangi bir diğer denizden daha çok gemi trafiği olduğunu yazıyordu. İbn Mecid'e göre insanların Kızıldeniz'i kullanmalarının nedeni hem hacca gitmek, hem de Hicaz halkına ve her yıl gelen hacı kervanlarına gıda ve diğer gerekli maddeleri sağlamaktı. Arap yarımadasının Kızıldeniz'e bakan sahilinin ortasındaki Hicaz, neredeyse tümüyle çoraktı. Yemen ve Umman topraklarına yağmur ve bereket getiren güneydoğu mason rüzgârları Hicaz'a çok ender ulaşırlardı. Mısır'dan Nil'in ürünlerini taşıyan tahıl filolarının geliş gidişleri ve Hint Okyanusu'nun diğer kesimlerinden gelen gemiler, İslam "mucizesi"nin ruhani imparatorluğun merkezinde yarattığı iktisadi ve toplumsal bir gereksinimdi. Müslüman hacılar Mekke ve Medine'ye geldiği sürece, yeryüzünün dört köşesinden hacılar Kızıldeniz'de birleşmek zorundaydılar. Yüzlerce yolcu taşıyan büyük gemiler, deve kervanları, ticaret firmaları ve ticari fuarlar her yıl şaşırtıcı sayıda insanın hareketine ve refahına katkıda bulunuyorlardı. Araplar çölü kontrol etmede her zaman büyük beceri göstermişlerdi. Okyanus mekânı üzerinde benzer bir denetim sağlamayı öğrenmek, onların siyasi ve iktisadi yayılmasıyla gelişen yeni bir beceriydi.

Yerel coğrafya, küresel iklim (mason rüzgârları örneğinde olduğu gibi) ve İslamın toplumsal gelenekleri birleşerek, Kızıldeniz'e



tarihsel bir önem kazandırmıştı; ancak hikâye bundan ibaret değildi. İbn Mecid'in yapıtı, Kızıldeniz ve Basra Körfezi'yle bağlantılı deniz trafiğinin ve ticaretin, çok daha büyük bir yapının bir parçası olduğunu tartışılmaz biçimde kanıtlıyordu. Bu yapı Nufud kum tepeleriyle Suriye ile Irak'ın taşlı çöllerinden geçen kervan yollarının yanı sıra, Hint Okyanusu ve Akdeniz'de gemi seferlerini de kapsıyordu. Müslüman dünyası tarihsel olarak hem Batı, hem de Doğu uygarlığıydı; İran İmparatorluğu'ndan ne kadar çok şey almışsa, Bizans ve Roma'nın Akdeniz ekonomisinden ve toplumsal sistemlerinden de o kadar şey almıştı. Arap yarımadası dışındaki

ilk İslam kentlerinden biri olan Basra'nın kuruluş nedeni, salt göçebe kavimlerin yayılması değil, aynı zamanda Mezopotamya'nın hem çöl otlaklarına hem de kanallarla sulanan zengin topraklarına hizmet eden bir liman olmasıydı.

Basra Körfezi, Kızıldeniz ve Doğu Akdeniz'in Arapların denetiminde olması, Bahreyn ve Umman'ın denizci halklarını ve Mısır'ın Kopti gemi yapımcılarının becerilerini de halifenin hizmetine sokuyordu. Çok geçmeden Akdeniz'de ortaya çıkan Müslüman filosu, Bizans'ın küçümsenmeyecek deniz gücüne meydan okuyabiliyordu. Konstantinopolis 1453'e kadar Müslüman saldırılarını püskürtebilmişti, ama Araplar daha 674 yılında kentin deniz surlarını kuşatmaya başlamışlardı bile. 660 yılı dolayında Şam yeni kurulan Arap İmparatorluğu'nun başkenti olduğunda, ekonomide Irak ve Suriye'nin ağırlığının artması Basra ve diğer Irak kentlerinin işine yaradı. Abbasi halifesi el-Mansur'un 762'de Bağdat'ı kurması, Basra Körfezi'ndeki ticarete daha da büyük bir dürtü sağladı. Bu tarihte halifelik artık Hindistan'da deniz kıyısındaki Sind eyaletini, İran ve Irak'ın büyük bölümlerini, Suriye'yi, Mısır'dan Fas'ın Atlas Okyanusu sahiline kadar Kuzey Afrika'yı kapsıyordu. Endülüs ve İber yarımadasının büyük kesimlerinin fethedilmesi Müslümanları Hıristiyan ve Frank bir Avrupa ile yakınlaştıracak ve bunun gerek toplumsal algılamalarda, gerekse teknoloji değiş tokuşunda kalıcı bir etkisi olacaktı.

Emevi halifeliği döneminde yeni fethedilmiş eyaletlerin yöneticilerinin acil sorunu, genel geçer bir toprak vergisi sistemi oluşturmak, bunun ardından karmakarışık parasal sistemlerde reform yapmaktı. 14. yüzyılda yaşayan Faslı tarihçi İbn Haldun'un bize hatırlattığı gibi, erken dönem Arap hükümdarları İran'ın model kralı Anuşirvan'a (I. Hüsrev, 531-579) atfedilen ünlü ilkeyi, yani krallık yetkisinin orduya, ordunun paraya, paranın vergilere, vergilerin tarımsal üretime, üretimin adaletin, memurların ve siyasi danışmanların niteliğine dayandığı görüşünü asla unutmamışlardı. Müslüman dünyasının genişleyen pazarında üretim ve tüketimin artması birbirine paralel üç gelişmeyle mümkün olmuştu. Birincisi, fethedilen ülke halklarının Müslümanlaştırılması, oldukça homojen bir dini, ahlaki ve adli sistem yaratmıştı. İkincisi, ordu ve idare Araplaştırıldı; böylece yerel

halklardan kişiler işe alınarak ve savaşçı bozkır halkları sisteme dahil edilerek, etnik ve ulusal engellerin aşılması kolaylaştı. Son olarak da Arapça'nın evrensel iletişim, eğitim, edebiyat ve devlet dili olarak benimsenmesi, Semitikleştirme sürecini tamamlamış oldu. Halifelik topraklarında en güçlü kültürel kimliğe sahip halk olan İranlılar da dahil, bütün uyruk halklara dilsel üstünlük sağlamak Müslüman fatihlerin çarpıcı bir zaferiydi.

Müslüman birliğinin coğrafi ve ticari önemi çağdaş yazarların dikkatinden kaçmamıştı. Belki de Arap coğrafyacılarının en dikkatli ve düşüncelisi olan ve İslam dünyası konusunda birinci elden geniş bilgisi bulunan el-Mukaddesi 980 yılı dolaylarında güneşin bu bölgenin en ucunda, her şeyi çevreleyen deniz olan Atlas Okyanusu'nda battığını belirtiyordu. Arap yarımadası doğuda, Arap coğrafyacıların Hint Okyanusu'na verdikleri ad olan Çin Denizi'yle çevriliydi. Akdeniz'e de Roma Denizi adı veriyorlardı. Arap düşüncesinde doğudaki büyük denizi Hindistan ya da Cava ve Sumatra adaları değil, Çin belirliyordu, çünkü Müslüman gemi yapımcıları, denizcileri, tacirleri ve coğrafyacıları Süveyş ve Basra iskelelerine çarpan denizin Çin'e kadar uzandığını, Akdeniz'in Atlas Okyanusu'na geçit sağlaması gibi, bu denizin de Pasifik'e bir deniz yolu oluşturduğunu biliyorlardı. Zaten Bağdat kurulduğu tarihte Arap tacirleri ve denizcileri neredeyse yarım yüzyıldır denizden Çin'e ve Hindistan'a gitme tecrübesine

Ticaret çok uzun mesafeliydi. Yüzyıllarca ticareti yapılan önemli kalemlerden biri Çin porseleniydi. Müslüman çömlekçiler Çin teknik ve tarzlarını benimsediler. Irak'ta 9. yüzyıldan kalma bu kâse, Çin etkisini yansıtan bir gruba aittir. Kâse mavi renkte, kufi yazısıyla yazılmış "inayet" sözcüğüyle bezenmiştir.



sahiptiler. Çin İmparatorluğu'nun liman kenti Kanton'da küçümsenmeyecek bir Arap ve İranlı tacir kolonisi bulunuyordu. Her yıl yalnızca Arap tacirler değil, Frank Avrupa'sı tacirleri de Süveyş, Cidde ve Basra üzerinden Hindistan'a yelken açıyorlardı. Çin'de başlayıp Batı Avrupa'da sona eren bu okyanuslar ve kıtalar ötesi ticaret antik dönemlerde başlamıştı. İskenderiyeli Yunanlılar daha MÖ 4. yüzyılda Hint Okyanusu'ndaki deniz yollarını biliyorlardı. Müslüman denizciler Kızıldeniz'de gemiler için ölümcül olabilecek tehlikeler bulunduğunun farkındaydılar. Burada dalları açık denize kadar uzanan uzun, kesintisiz mercan kayalıkları sahile ulaşmayı engelliyordu. Bu kayalar ve sığ alanlarda güvenceli bir geçit bulmak, aniden fırtına haline dönüşebilen yerel rüzgârları bilmek ve gemiye, mürettebata ve yüklere bir hasar gelmeden limana ulaşmak, hem cesaret hem de büyük denizcilik ustalığı gerektiriyordu. Kızıldeniz'den daha az tehlikeli olan Basra Körfezi'nde de güvenli liman eksikliği, içme suyu sıkıntısı, antik Mezopotamya kentlerine giden ikiz su yolu olan Dicle ve Fırat ırmaklarının girişindeki geniş bataklıklar gibi farklı tehlikeler vardı. İster Aden'den dik kayaları aşarak Yemen vadilerine, isterse Suriye çölünü geçerek Akdeniz limanlarına gitsin, kervan ticaretinin özenle planlanması, su ve yiyecek stoklarının sağlanması, bir bedel karşılığında kervanlara koruma sağlayan göçebe kabilelerin desteğinin alınması gerekiyordu. Bütün bu tehlike ve güçlüklere karşın, bölgede iki bin yıl boyunca deniz ticareti sürmüş ve bu ticaret hemen hemen hiç su bulunmayan çöllerden geçen, aynı derecede tehlikeli kervan yolculuklarıyla destelenmişti. Neden? Tarih boyunca uygarlığın büyük ürünleri –ipek, porselen, baharat, tütsü, güzel atlar ve her türden değerli nesneler– ile günlük yaşamın daha mütevazı gereksinimleri –tahıl, yakıt, odun ve yemek yağları– kasaba ve kentlerin yalnızca hayatta kalmalarını değil, coğrafya ve ekonominin dayattığı tüm zorluklara karşın varlıklarını sürdürmelerini de sağlamışlardır.

18. Yüzyıla Kadar Deniz Ticareti

Romalı doğa tarihçisi ve coğrafyacı Plinus, Hindistan, Çin ve Arabistan ticaretinin ithal edilen lüks kalemler dolayısıyla her yıl imparatorluğun bütçesinden en az 100 milyon sesterti götürdüğünden yakınıyordu.

İslamın yayılmasının ilk günlerinden başlayarak, liman Müslüman ekonomileri ve uygarlığı için temel önemde oldu. Kızıldeniz'de, Mekke'nin deniz kapısı olan Cidde, Mısır, Afrika, Hindistan ve daha sonraları Malay takımadalarından gelen hacılar nedeniyle önem kazandı. Hem iyi, hem de kötü zamanlar görüp geçirmiş olan Cidde bugün de hacılar ve tacirler için bir odak noktasıdır. Her yıl Mısır, İran ve Hindistan'dan gelen gemiler yerel ve yabancı tacirlere büyük çaplı ticari işlemler için mal sağlarlar: Dimyat'tan keten, Gucerat'tan pamuklu dokuma, lüks İran halıları ve Afrika, Güneydoğu Asya ve Avrupa'dan çok çeşitli mallar. Arap askeri liderleri 7. yüzyıl ortalarında Irak'a girdiklerinde kurulan Basra, Müslüman dünyasının ikinci büyük limanı oldu.

Basra önceleri çöl yollarına ve bedevi develerinin otlaklarına ulaşımı kolay, askeri bir garnizondu. Çok geçmeden, kentin Fırat ve Dicle ırmaklarının ağzındaki konumu ve açık denize erişime elverişliliği, Umman, Yemen ve Hindistan'la ticaret yapan çok sayıda taciri buraya çekti. 10. yüzyılda Basra'dan ve komşu Siraf limanından yelken açan gemi kaptanları, Endonezya takımadalarında Malakka Boğazı ve Sunda'ya, hatta Güney Çin limanlarına kadar gidiyorlardı. İslamın Akdeniz'e yayılması ve Akdeniz ile Hindistan arasındaki ticaret yollarının birleştirilmesi ticari bir liman olarak İskenderiye'yi yeniden canlandırdı. Bir Müslüman limanı her şeyden önce, hükümdarların çok az müdahalesiyle, kendiliğinden bir oluşumdu. Uluslararası tacirlerin gerek kendilerinin gerekse mallarının güvenliğini sağlayacak özel bir korumaya ihtiyaçları olduğu herkesçe kabul edilirdi. Bunu sağlamak üzere ticarete asgari gümrük vergisi uygulanır, denizaşırı ilişkiler için katı yasalar çıkarılırdı. Limanlara atanan yüksek düzeyde görevliler, astları aracılığıyla tersaneleri, antrepoları ve meta satışını denetlerlerdi. Limanların çok gelişmiş altyapı sistemleri olurdu: Para birimi kontrol altında tutulur, bankacılık tesisleri kurulur, standartlaştırılmış ağırlık ve uzunluk ölçü birimleri kullanılırdı.



Maskat limanı Arabistan'ın, Aden dışındaki en güzel doğal limanıdır.
Hint Okyanusu'ndaki ticaret ağlarına bağlı gemiler bu limandan işlerlerdi.
1507'de Albuquerque tarafından alınıp yakılan kent, 150 yıl boyunca Portekizlilerin elinde kaldı.
Onların limanı korumak için yaptıkları Marani ve Celali hisarları
resimde sırasıyla solda ve sağda görülebilir.

Plinus'un Güney Arabistan ve Habeşistan dağlarında yetiştirilen günlük ve mürün ticaretini uzun uzun anlatması, uzun mesafeli ticareti yapılan tek bir kalemin bile bütün bir imparatorluğun dini ve toplumsal yaşamında nasıl vazgeçilmez bir rol oynayabileceğini sergilemektedir. Tütsü gerek Hint Okyanusu gerekse Akdeniz'de deniz ticaretini ayakta tutan, ender ve aranan bir meta olarak kaldı, çünkü Hindistan ve Çin'de tütsü dini ayinler için mutlak gerekli bir maddeydi. 7. yüzyılda İslam doğduğu sırada Güney Arabistan'da aktif bir değerli maden ticareti de sürüyordu. Başlangıcı çok eskilere dayanan bu transit ticaret, Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarına uzanıyordu. Peygamber'in kabilesi Kureyş'in kervancı başları, hem doğuya hem de batıya yönelen altın ve gümüş ticareti konusunda bilgiliydiler. İspanya, İtalya ve Kuzey Afrika'nın Sahra ötesi altın ticaretiyle meşgul bankerleri, Hindistan ve Çin ile ticaret yapan bankerlerle iş yapmak için Arabistan, Suriye ve Mısır'ın antik kentlerindeki ticari binalarda buluşurlardı.

Her ne kadar Petra ve Ceraş'taki eski çöl ticaret merkezleri çoktan yıkılmışsa da, İslam sonrası yüzyıllarda Basra, Cidde ve Süveyş'ten geçen ticari trafik muhtemelen hâlâ antik dönemin kervan yollarını izliyordu. Mallar Kızıldeniz'in üst ucundaki Kulzum'da gemilerden boşaltılıyor ve develerle Fustat'a (Eski Kahire) ve İskenderiye'ye sevk ediliyordu. Basra Körfezi'nde açık deniz gemileri yüklerini ya Ubulla ya da Basra'da nehir teknelerine boşaltırlardı. Hindistan, Cava, Sumatra ve Çin'den gelen malların büyük bölümü Mezopotamya kent ve kasabalarında tüketilirdi. Akdeniz'e yönelik mallar ise yukarı Fırat'tan deve kervanlarıyla Halep ve Şam'a iletilirdi. Ticaret mevsimlerinde İskenderiye ve Suriye limanları –Antakya, Lazkiye, Trablusşam, Cebel, Sayda, Sur ve Akra– Yunan, İtalyan ve Kuzey Afrikalı Müslüman tacirlere ait gemilerle dolu olurdu. Kuzey ve Doğu Afrika, Anadolu'nun bazı kesimleri, Hindistan ve Orta Asya tarihsel olarak önemli, ama periferide kalan bölgelerdi. Güneydoğu Asya adaları ise Müslüman dünyasıyla ancak 15. yüzyılda bütünleştiler, hatta o tarihte bile tümüyle Müslüman olmadılar.

Akdeniz ticareti genelde Müslümanlar ve Hıristiyanlar tarafından paylaşılmıştı, ama Hint Okyanusu'nda Arap ve İranlı gemi sahipleri kısa sürede okyanus aşırı hatlarda ticari taşıyıcı konumlarını pekiştirdiler. Bun-



Müslüman dünya halkları Akdeniz'den Çin Denizi'ne kadar su yollarından ticaret yaparlardı. 8-16. yüzyıllar arasında Hint Okyanusu'ndaki ticaret yollarına Araplar ve İranlılar egemendi. El-Hariri'nin 12. yüzyıldan kalma *Makamat* adlı yapıtından alınan bu resimde, Umman'dan Basra limanına giden bir tekne görülmektedir. Tayfaların göründüğü kadarıyla Hintli, yolcularınsa Arap olması dikkat çekicidir.

ların Güney Çin Denizi'ndeki maceraları Buzurg İbn Şehriyar (yak. 900-953) tarafından kaydedilmiştir. İbn Şehriyar'ın çoğu kez inanılmaz denizcilik öyküleri gibi aktardığı bu olaylar, 7. yüzyıl sonlarında itibaren Arap ticaretinin çarpıcı bir özelliğine ışık tutar: Hürmüz Boğazı ve Kızıldeniz'deki Babü'l-Mendeb'den hareket eden gemiler Çin'e kadar gidiyor, iki ya da üç yıl sonra da ipek, porselen, yeşim ve diğer nadir mallarla yüklü dönüyorlardı. Bunların Ortadoğu pazarlarında çok para etmeleri böylesi uzun ve tehlikeli yolculuklara değiyordu. Kimi Müslüman tacirler, Güneydoğu Asya limanlarından

Denizde rotalarını çizebilmek için Müslüman tacirler gökyüzünü bilmek zorundaydılar. Gökyüzünü kılavuz olarak kullanmakta en önemli araçlardan biri usturlaptı. Buradaki yarı düz, yarı küresel örnek, Safevi İran'da, Yezdli iki usta tarafından yapılmıştı. Ön taraftaki asma parçasının üstünde Kuran'ın Yâsin suresinden şu alıntı vardır (ayet 38-40):

Güneş, kendisi için belirlenen
yerde akar (döner).
İşte bu, azîz ve alîm olan
Allah'ın takdiridir.
Ay için de birtakım menziller
(yörüngeler) tayin ettik.
Nihayet o, eğri hurma dalı gibi
(hilâl) olur da geri döner.
Ne Güneş Ay'a yetişebilir, ne
de gece gündüzü geçebilir.
Her biri bir yörüngede yüzerler.



Uzakdoğu'ya mal yükleyerek risklerini azaltıyorlardı. 916 yılı dolayında Arap ansiklopedisti el-Mesudi Hint Okyanusu kıyısındaki birçok ülkeyi gezmiş ve batıda Siraf ve Umman'dan gelen gemilerin, Uzakdoğu'dan gelen gemilerle Malaya takımadalarında Kalah Bar denilen bir limanda buluştuklarını kaydetmişti. Yazar ayrıca Umman, Siraf, Basra ve Bağdat'tan gelip, evlenerek Hindistan limanlarına yerleşen Müslüman tacirlerden de söz ediyordu.

Arabistan'dan Çin'e tek bir sefer hem mason rüzgârları uygun oluncaya kadar güvenli limanlarda uzun süre beklemeyi gerektiriyor, hem de ne tür yükler alınacağı konusunda ve kâr marjında ciddi kısıtlamalar dayatıyordu. Gerek Hint Okyanusu'nda gerekse Akdeniz'de çoğu geminin, tekneyi dengelemek için yüksek değerli lüks malların yanında, safra oluşturacak türden ağır yükler de yüklemesi gerekliydi. Ortadoğu'da kent merkezlerinin gelişmesi sonucu tüketim düzeyi ve pazar işlemlerinin karmaşıklığı arttıkça, Çin'e gidip Malakka Boğazı ve Sunda üzerinden geri dönen tek tek seferlerin yerine aracı kullanma yöntemi güçlendi. Fustat, Cidde, Aden, Suhar ve Siraf'ın varlıklı tüccarları artık Guangzhou (Kanton) ve Hangzhou ile doğrudan ticaret yapmıyor, Malabar sahilindeki Quilon ve Kalikut'ta ya da Johore, Sumatra, Cava ve Annam limanlarında kalıyorlardı. Okyanus ötesi ticaret aynı şekilde, Basra Körfezi ve Kızıldeniz dolayındaki bölgelerde mevcut siyasi ve toplumsal koşullardan da etkileniyordu.

İran'dan aslan biçimli bir buhurdan; 10-11 yüzyıl. Bu çağın Müslümanları için gerek ev içinde, gerekse dışarıda kullanılan metal eşyalar en önemli mal mülk arasındaydı. Bu nedenle tütsü gibi, bu kaplar da değerli ticaret kalemleriydiler.





Ticaret metaları arasında zarif halılar da bulunurdu. Resimde 15. yüzyıl sonlarından bir Memlûk halısının bir parçası görülmektedir. Kahire atölyeleri 15. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında özellikle üretkendiler ve yalnızca Müslüman dünyasına değil, Avrupa'ya da halı ihraç ederlerdi. Memlûk döneminden halılar geometrik desenleriyle ün kazanmışlardı.



Hindistan'dan hareli çizgili kılıç; 18. yüzyıl. Çeliği hareli çizgilerle bezeme işi Şam'da geliştirilmişti.

868-883 yılları arasında aşağı Irak'ta, Şattülarap bataklıkları çevresindeki şeker plantasyonlarında çalışan Afrikalı kölelerin silahlı isyanları, Basra'nın ticari trafiğine ciddi bir darbe indirdi. 10. yüzyıl başlarında Bağdat ve Abbasi İmparatorluğu, dini parçalanma ve kanlı iç çatışmalarda ifadesini bulan bir toplumsal kimlik bunalımıyla karşı karşıya kaldı. Mısır'ın 969'da Kuzey Afrikalı Fatimi hanedanı tarafından ele geçirilmesi ve onların İslamın ruhani önderliği konusundaki iddiaları, Abbasi halifeliğini daha da zayıflattı. Önde gelen Hint Okyanusu tacirlerinin ekonomik tercihleri ve Kızıldeniz hattına ilgilerinin artması Aden, Cidde, Ayzeb, Kulzum, İskenderiye ve Kahire'nin gücünde niteliksel bir artışa yol açtı. Bu merkezlerin üstünlüğü Vene-

Çin'in doğu sahilinde Quanzhou'da bir cami. 1310 tarihli bu yapı, muhtemelen Çin'de ayakta kalabilmiş en eski camidir. Kemer tarzı Hint İslam mimarisini andırmaktadır. Caminin yapıldığı tarihte Müslümanlar beş yüzyılı aşkın bir süredir Arabistan ve Hindistan'dan kalkıp Güneydoğu Asya denizlerini aşarak, Çin'le ticaret yapıyorlardı.



diklilerin Mısır'la ticaret yaptıkları döneme de yayılacak ve Portekizlilerin 1498'de Kalikut'a gelmelerine kadar sürecekti. Ancak, Basra Körfezi'ndeki başlıca limanlar, sahilden Maveraünnehir'in vaha kentlerine kadar çok büyük bir alanı kapsayan kervan ticaretine hizmet etmeyi sürdürdüler.

Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ne mahsus denizcilik ve nakliyecilikte uzmanlaşmanın gelişmesi, alt dağıtım ticaretinin ana merkezlerinin bu iki denizin dışına kaymasına yol açtı. Ayrıca, Basra ve Cidde'nin ticari limanlar olarak bazı dezavantajları vardı. Denizlerin ve yerel rüzgârların tehlikeleri bilindiği için, Hint Okyanusu'nun öte yanından gelen gemiler bu bölgede çok uzun duramıyorlardı. Gemi kaptanları ve sahipleri mason rüzgârlarını kaçırma riskini göze alamazlardı. Ayrıca, Şattülarap gibi güç bir kanalı aşmak gerekiyordu. Bu nedenle büyük açık deniz gemileri için yüklerini Siraf ve Aden'de indirmek çok daha kolaydı. Giderek gerek Basra Körfezi gerekse Umman Denizi'nde yeni ticaret merkezleri ortaya çıktı. Siraf'ı Umman'daki Kiş,

Hürmüz ve Suhar izledi. Körfezin Arabistan sahilindeki yerel ticaret Bahreyn'den idare ediliyordu. Aden'in ticari trafiği, Hadramut'taki Raysut ve Kuzeydoğu Afrika'daki Zayla ve Berbera limanlarıyla ve daha güneydeki Mogadişu, Kilva ve Malindi gibi limanlarla destekleniyordu.

10. yüzyıl ortalarından 15. yüzyıla kadar Hint Okyanusu ve Güney Çin Denizi'ndeki İslam ticareti giderek Aden ve Hürmüz, Cambay ve Kalikut, Malakka ve Guangzhou olmak üzere üç kesimli bir yapıya ulaştı. Daha el-Mukaddesi'nin yazdığı 980'li yıllarda bile birinci bölgede Mekke, Cidde, Suhar ve Bahreyn gerek yerel ürünleri gerekse ithal kalemleri kapsayan, çok çeşitli metaların alınıp satıldığı büyük ticari merkezler haline gelmişlerdi. 15. yüzyılda ise Hindistan'daki Cambay ve Güneydoğu Asya'daki Malakka gibi iki büyük doğu kentinde ticari yaşam, Aden ve Hürmüz'ün toplu ticaretine dayanıyordu. Kızıldeniz ve Basra Körfezi'nde aynı derecede hızla gelişen ve zenginleşen çok sayıda diğer kent ve kasaba vardı. Gemilerin konşimentolarında hurma, taze ve kurutulmuş meyveler, deri, kahve, Hürmüz'den kaya tuzu ve kurutulmuş balık gibi yüksek hacimli metaların yanında günlük, mür, gülsuyu (attar), safkan atlar, sırmalı brokar, ipekli parçalar, değerli halılar, yüksek kaliteli kılıç ve kişisel silahlar gibi lüks mallar da görülüyordu. Bu değerli ürünleri ithal eden Akdeniz, Hindistan, Doğu Afrika, Güneydoğu Asya ve Çin'deki bölgelerin bunlara karşılık kendi ihraç malları vardı: Avrupa'dan altın ve gümüş, ince yünlü dokumalar ve metal eşyalar; Doğu Afrika'dan altın, fildişi, kereste ve yiyecek; Hindistan'dan pamuklu dokumalar, değerli taşlar, buğday, pirinç ve şeker; Malakka, Cava, Sumatra ve Baharat Adaları'ndan baharat, karabiber, sandal ağacı, bağa, altın; Çin'den porselen, ipekli parçalar, çay ve kâfuru. Ortadoğu ihracatının bileşimi ve hacmi belli ki gerek ihraç eden bölgelerin içindeki, gerekse bunların dışındaki iktisadi uzmanlaşmaya bağlıydı. Mısırlı keten dokuyucular ile Hintli pamuk dokuyucular Müslüman pazarlarına büyük miktarlarda pahalı ve sıradan kumaş sağlıyorlardı. Hindistan'da Ahmedabad'daki ipek üreticilerine 1430'lardan 1730'lara kadar her yıl Kâbe'yi örtmek için brokar bir örtü ısmarlanmıştı; Ortadoğu'daki ipek dokuma merkezlerinin neredeyse tümü bu şerefe ulaşmak için rekabete girişmişlerdi.

Tunus'tan önce Kahire'ye, sonra da Batı Hint Okyanusu'nun bütün belli başlı liman şehirlerine göç eden Akdenizli bir grup tacirin ticari evrakı, bu deniz ticaretinin Müslüman dünyasının kentsel yaşamındaki çapını ve etkisini göstermektedir. Kahire- Geniza belgeleri diye bilinen bu belgelerde ve diğer kaynaklarda sık sık *kerim* adlı ticari bir birlik ya da örgüte değinilmektedir. *Kerim*'in tam olarak ne anlama geldiği belirlenememiştir, ama bir tür ticari taşıt kafilesi olduğu tahmin edilebilir. Hint Okyanusu'ndaki çok sayıda örgütlü korsan toplumu ve ticari zenginliği meşru bir el koyma nesnesi olarak gören siyasi yetkililerden ve yönetici seçkinlerden gelen mali talepler, tacirler için sürekli tehdit kaynağıydı. Eğer *kerim* Hindistan ticareti için her yıl düzenlenen bir kafileyse, buna katılanlar denizcilikte ve siyasette yalnız kalmayacak, görece daha büyük bir korumaya altında olacaklardı. 14. yüzyıl ortalarında Mısır'ın *kerim*'e katılan tüccarları güçlü bir grup haline gelmişlerdi ve Hint Okyanusu'ndaki baharat ticaretinin çoğunu tekellerinde bulunduruyorlardı. Mısır ve Yemen'de Eyyubilerin destekleyici politikaları, Hint Okyanusu ticaretinin aksamadan Kızıldeniz ve Fustat'a yönelmesini sağlıyordu.13. yüzyıl sonlarında üst düzey bir devlet memuru yaklaşık 1280 tarihli bir siyasi belgeden şu alıntıyı yapmaktadır:

> Ferman buyrulur, Allah sultanımızın yüce buyruğuna inayet eylesin... Sultanımız topraklarına ... Irak'tan, İran'dan, Anadolu'dan, Hicaz'dan, Hindistan'dan ve Çin'den gelen herkese, Cennet bahçelerine gelmiş gibi içten bir misafirperverlik teklif etmektedir. Sayılan ülkelerden kim olursa olsun, saygın tüccarlar, büyük iş adamları, küçük tacirler ... halkı ne gıda stoklarına ne de yeni mallara ihtiyaç duymayan bir ülkeye gelsinler... Yanında mal getirenler, örneğin *kerim* üyesi tacirlerin ithal ettiği baharatları ve diğer metaları getirenler, ne haksız bir vergiye maruz kalacaklar ne de ağır bir taleple karşı karşıya kalacaklardır.

1429 yılında, Mısır'ın Memlûk sultanı Barsbay krallığındaki bütün karabiber ticaretini inhisar altına aldığında, Asya ve Avrupa'nın tüm ticaret kentlerinde –Kalikut, Cambay, Malakka ve Kanton'da, Venedik'te, Ceno-

va'da, Sevilla'da, Frankfurt'ta ve Antwerp'te– Hint ve Mısır hükümdarlarının doğu baharatlarından birer servet yaptıkları biliniyordu. Nitekim 1433'te Kanton'dan Yemen'e gelen büyük bir Çin filosu ilk kez Cidde'de hac fuarına katılmak için izin istedi. Ancak bu Çin'den gelen son Çin filosu oldu, çünkü bundan sonra Ming hanedanı Çin'i iktisadi olarak kendi kendine yeterli yapabilmek için uluslararası ticarete engeller getirdi.

Portekizliler, İngilizler ve Hollandalılar

Akdeniz ve Hint Okyanusu'ndaki baharat ticaretinin kârlılığını fark edenler arasında, Atlas Okyanusu kıyısındaki küçük bir Avrupa ülkesinin kraliyet sarayı, danışmanları ve amiralleri de vardı. Portekizlilerin Müslümanlara ve onların ticaretine karşı iktisadi saldırısı 1415'te

Batı ve Orta Asya'nın çorak ortamında yolların kralı deveydi. Oysa, Bengal'de Mürşidabad'da 18. yüzyıl ortalarında yapılan bu resimde görüldüğü gibi, Güney Asya'da yük hayvanlarının yanı sıra tekerlekli ulaşım araçları, özellikle kağnı da kullanılıyordu.



Fas'taki kervan kenti Ceuta'nın ele geçirilmesiyle başladı. Bu yüzyılın geri kalan bölümünde Portekizli kâşifler Afrika'nın batı sahilinin giderek daha alt kesimlerine indiler ve Bartholomeo Diaz'ın 1487-1488'te Ümit Burnu'nu geçmesinden sonra, Vasco da Gama 1498'de Kalikut limanına demir attı. Portekiz gemilerinde yeni tür bir silah vardı: teknenin iki yanında açılan lombozlara yerleştirilen ağır toplar. Barut devriminin okyanusta seyahat bilgilerine uygulanmasının, Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ndeki Müslüman tacirler üzerinde yıkıcı bir etkisi oldu. O dönemin Hadramutlu tarihçileri "Franklar"ın denizlerde yaptıklarından duydukları dehşeti şöyle yazarlar:

> Hint ülkesinde ilk kez 900'lü yılların (hicri) başlarında Kalikut, Malabar ve Goa'da görüldü. Gene bu yıl (hicri 900/miladi 1502-1503) Arabistan sahili açığında, el-Şihr yakınlarındaki Hüsnü'l-Gurab'da ilk kez görüldü.

Portekizliler çok geçmeden, okyanus ötesi ticaretin yapısı nedeniyle, önde gelen ticaret kurumları ve limanlar üzerinde askeri ve siyasi denetim sağlamadan baharat ticaretini tekellerine alma umudu olmadığını gördüler. Müslüman gemilerinin Hindistan'a ulaşmalarını önlemek için Hürmüz Boğazı ile Babü'l-Mendeb'i kapatmak özellikle önemliydi. Portekizliler Arabistan tacirlerine karşı sürekli bir savaş ilan ettiler; 1507 yılında artık Aden ve Umman körfezlerinde serbestçe geziniyorlardı ve 1515'te Hürmüz'ü aşmışlardı. Hindistan'da oluşturdukları ve başkenti yeni kurulan Goa olan devlet, Hürmüz'ü kontrolü altında tutuyor ve her yıl Babü'l-Mendeb'i donanmayla abluka altına alarak tekelci politikasını dayatıyordu.

16. yüzyılda durum değişmeye başladı. Öncelikle, Hindistan'daki Portekiz görevlileri ve buraya yerleşen siviller Asya'da deniz ticaretinden büyük bir kâr sağlıyorlardı; kendi ticaretlerine bir zarar gelmesi halinde Lisbon'un politikalarını tamı tamına uygulamaya pek niyetli değillerdi. İkincisi, 1517'de Mısır'ı ve 1534'te, Kanuni Süleyman döneminde Bağdat'ı almaları, Osmanlıların ciddi askeri ve deniz güçlerini Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ne yakınlaştırmıştı. Türk denizcisi Piri Reis'in 1522'deki ünlü keşif

yolculuğu, Hint Okyanusu'nun batı kesiminde kontrolü ele geçirmeyi amaçlayan çok sayıda girişimin ilkiydi. Üçüncü olarak, Hint ve Malay tacirler de gemilerini ağır toplarla donatmaya ve etkin bir savaş kapasitesi edinmeye başlamışlardı. Portekizlilerle çok sayıda savaşa yol açsa da, gerek Cambay gerekse Sumatra'nın liman kenti Açe yeniden Kızıldeniz'de baharat ticaretine başlamışlardı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde karabiber ve baharat bir kez daha Ortadoğu'dan akıp İskenderiye ve Beyrut'ta ortaya çıkıyorlardı; üstelik Hint Okyanusu'ndaki Portekiz İmparatorluğu İngiltere ve Hollanda'nın artan deniz gücüyle de karşı karşıya kalmak üzereydi.

Bir yandan İspanya ve onunla bağlantılı Portekiz krallığına karşı savaşlar sürerken, sırasıyla 1600 ve 1602 yıllarında İngiliz ve Hollanda Doğu Hint Şirketleri kuruldu. Her iki şirketin Portekizli Estado da India ile sürdürdüğü savaş Babü'l-Mendeb ve Hürmüz Boğazı'nda Asyalı, özellikle de Müslüman gemilere rahat ticaret yapma olanağı sağladı; öte yandan da Avrasya'nın okyanus ötesi ticaretini Portekizlilerin yapabildiklerinden çok daha etkin biçimde Ümit Burnu hattına yönlendirdi. 1622'de ortak İngiliz ve İran birlikleri Hürmüz'ü ele geçirdiler ve Basra Körfezi'nde bir yüzyıl süren Portekiz egemenliğine son verdiler. Hint Okyanusu'nda Hollandalılar Portekiz donanmalarını acımasızca yenerken, Umman hükümdarı 1649-1650 yılında Muskat'ı kuşattı ve Portekiz garnizonunu teslim olmaya zorladı. Döngü tamamlanmış ve şimdi sıra Muskat'taki Portekiz kilisesinin camiye çevrilmesine gelmişti.



Alfonso d'Albuquerque (öl. 1515). Dönemin bir tarihçisi, "Bu yıl [900/hicri 1502-1503] Frankların Hindistan'a, Hürmüz'e ve o taraflara giden gemileri ortaya çıktı" diye yazıyordu; "Yaklaşık yedi gemiyi esir aldılar, teknelerdekileri öldürdüler, kimini de esir aldılar. Bu onların ilk eylemiydi. Allah belalarını versin." Portekiz'in önde gelen deniz strateji uzmanı ve Hindistan valisi Albuquerque, bu şiddet kampanyasının ateşli bir destekçisiydi. Maskat'ı kent, kendilerine bir zarar verilmeyeceği vaadi üzerine teslim olduktan sonra yakmıştı. Kentin alçı bezemeli, güzel ahşap camisi yerle bir edilmişti.

Hint Okyanusu'nda Lusitanya [Portekiz] İmparatorluğu'nun çöküşü Ortadoğu'da toplu ticarete yeni bir dürtü sağladı ve bu ticaret bir kez daha doğuya, Hindistan'da Surat'a, Cava'da Bantam'a, hatta Kanton'a yöneldi. Hint limanlarından ve Sumatra ve Cava'nın Müslüman kentlerinden hacı trafiği eski yoğunluğuna döndü. Bir yandan batıda Mısır'ın Hicaz ile tahıl ticareti devam ederken, öte yandan İtalya, Hollanda, İngiltere ve Almanya'dan ithal edilen Avrupa malları Muha'ya getirilerek, en girişimci uluslararası tacir grubu olan Ermeniler tarafından Hint Okyanusu'nun diğer kesimlerine dağıtılıyordu. İsfahan'ın bir sayfiye semti olan Yeni Culfa'yı kendilerine merkez alan Ermeniler, ülkeler arası kervan ticareti ve yerel gemilerle yük taşıma işinde uzmanlaşmışlardı. Giderek, sırasıyla Aden ve Hürmüz'deki antrepo ticaretinin yerini alan Muha ve Gombroon deniz ticaretinde Kuzey Avrupa şirketleri de egemen olmaya başladılar. 1700 yılına gelindiğinde Araplar Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ndeki okyanus ötesi ticareti artık kaybetmişlerdi, çünkü Avrupa'ya çok miktarda Asya malları getirmek için Ümit Burnu çok daha fazla kullanılır olmuştu. Öte yandan İran'ın Hazar eyaletinden ihraç edilen kahve ve ham ipek ile 16. yüzyılın ortalarından sonra doğuya yönelen İspanyol-Amerikan gümüşünün dağıtımı Ortadoğu ticaretine yeni bir güç kaynağı oldu.

18. yüzyıl Batı Asya'da büyük iktisadi ve siyasi değişiklikler dönemi oldu. İran'da Safevilerin devrilmesi, Batı Hindistan, Orta Asya, İran ile Suriye ve Mezopotamya çevresindeki ülkelerin büyük bölümünde yeniden göçebe, kabile siyasetinin baş göstermesi, hem kervan ticaretine hem de genel olarak ekonomik yaşama sekte vurdu. Batı Hint Okyanusu'nda İngiliz ve Hollandalıların denizdeki üstünlükleri Asya'nın bölgelerarası ticaretinde bile Müslüman tacirlerin katılımını ve payını azalttı.

Kara Ticareti

Din, kentleşme, yerleşik tarım ve göçebelik arasındaki bağımlılığı en iyi deniz ve kara ticaretinin ortaklığında izleyebiliriz. Bu durum Müslüman dünyasının Hint Okyanusu, Akdeniz ve Atlas Okyanusu arasındaki konumundan kaynaklanır. İslamın doğuşundan 18. yüzyıla kadar kara ticaretini belirleyen üç etmen vardı. Deniz ticaretinin sürdürüldüğü sahil kent-

leri çok ender olarak iktisadi tüketim ve üretimin ana merkezleriydi. Ana merkezler çoğunlukla denizden belli bir uzaklıktaydılar. Bu nedenle malların limanlardan alınıp karayoluyla tüketim bölgelerine iletilmesi gerekiyordu. Hindistan, Irak ve Mısır gibi su ulaşımı mevcut olan yerlerde büyük ırmaklar ana ulaşım yollarıydı ve karayolları ikincil önemdeydi. Ama diğer Müslüman bölgelerin çoğunda kara ulaşımının fazla bir alternatifi yoktu. İkincisi, gerek yüksek kaliteli mallar gerekse düşük değerli hacim kalemleri ülkelerin iç bölgelerindeki dağınık merkezlerde üretilirdi. Dokumalar, seramikler, değerli madenler ve ağır hammaddeler Çin Seddi'nden Konstantinopolis'e kadar çok uzun mesafelere taşınıyordu. Örneğin Yemen'de Redda'deki el-Amarya Camii ve medresesinde Kuzey Gucerat'tan oymalı taş sütunlar bulunur. Bu sütunlar ağırlık kalemi olarak Aden'e ihraç edilmiş, sonra dağ geçitlerinden deve ya da katırla taşınmıştı. Üçüncü etmen, tekerlekli araçların kullanımının azalmasıydı. Geç Roma döneminde tekerlekli araçlar Yakındoğu ve Ortadoğu'da neredeyse görülmez olmuşlardı. Bunların yerini yük hayvanları, esas olarak deve ama aynı zamanda katır, eşek ve öküz almıştı. Deve verimli ve düşük maliyetli bir yük taşıyıcısıdır. Bir zamanlar Mısır, Mezopotamya ve İran teknolojisine egemen olan savaş ve yük arabalarının ortadan kalkmalarının nedeni muhtemelen uzun mesafeli kara taşımacılığında deve kervanının iktisadi olması ve tekerlekli taşımacılığa uygun yolların bakımının masrafıydı.

Kıraç dağlar, sarp kayalıklı patikalar ve yük hayvanlarıyla dolu kurak bir arazi ile yeşilliği ve suyu bol, tekerlekli araçların kullanıldığı arazi arasındaki fark en az bir gezginin dikkatini çekmişti. Hindistan'ın batı sahilindeki Surat'ta İngiliz Fabrikası'nın doktoru olan John Fryer 1677'de İran'ı ziyaret etmişti. Fryer, Gombroon'a kadar gemiyle gitmiş, sonra çölden geçen eski kervan yolunu izleyerek İsfahan'a ulaşmıştı. Hindistan'a döndüğünde Surat'tan yaklaşık elli mil uzaklıktaki hasta bir meslektaşını ziyaret etmesi gerektiğinde karadan, atla gitmiş, ama onu bir at arabası izlemişti. İran'ın çöl manzaralarıyla Batı Gucerat'ın hareketli tarım ve sanayi sahnesi arasındaki çarpıcı fark Fryer'ı etkilemişti. Her iki bölgede de limanlar ve ülke içi pazarlar, kentler ve köyler arasında kara ulaşımı vardı. Ama Fryer İran yollarında hiç yük ya da yolcu arabası olmadığını yazıyor-

du. Hindistan'da ise yol öküz ve deve kervanlarıyla doluydu. Sekiz, on iki ya da on altı öküzün çektiği büyük arabalar tepeleme mal yüklenmişti. İran'da kervan tacirleri için başlıca tehlike dağ geçitlerinde gizlenen haydutlardı; Hindistan'da yollarda yerel prenslere, hatta merkezi hükümete bağlı süvari birliklerinden çok sayıda asker grubuna rastlanıyordu.



Müslüman dünyasının çoğu kesiminde sık görülen deve kervanları, Moğollar döneminde İran'da yapılan bu tabak gibi sanat eserlerine de yansımışlardı. Dokumalar, seramikler ve değerli madenler bazen çok uzak mesafelere taşınırdı. Aynı şekilde tahıl, yiyecek ve (kereste, işlenmiş taş, kiremit, demir, kurşun, kalay, bakır, boya maddeleri, çivit, kızıl kereste, deri ve post gibi) hammaddelerin de denizden çok uzak, dağınık üretim merkezlerinden toplanıp taşınmaları gerekirdi.

17. yüzyıldan sonra Müslüman dünyasındaki kervan yolları hakkında Avrupalılar pek çok şey yazmışlardır. Bu anlatımlar İbn Cübeyr (1183-1185 yıllarında) ve İbn Battuta (öl. 1368/1369) gibi daha erken Müslüman yazarların yazdıklarıyla karşılaştırıldığında, kervan ticaretinin İslamda uygar ve kentsel yaşamın vazgeçilmez bir öğesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Gerek kamu yetkilileri gerekse varlıklı kişiler yollar, kervansaraylar, sarnıçlar, kapalı çarşılar yaptırıyor, en sık kullanılan hatlar boyunca ağaç dikiyorlardı. Ayrıca, binlerce yük hayvanı, bunların sahipleri tacirler ve güvenlik içinde yolculuk yapmak isteyen sıradan kişilerden oluşan kervanların, yol boyunca yaşayan halkın örgütlü hizmetlerine gereksinimi vardı. Çöl ve bozkırların göçebe toplumları yolcu ve hayvanlara yiyecek ve en önemlisi haydutlara karşı güvenlik sağlıyorlar, buna karşılık kervanların taşıdığı bazı mallarla ihtiyaçlarını karşılıyorlardı.

Ortadoğu, Afrika, Hindistan ve Orta Asya'da kara ticaretinin merkezinde dört büyük Müslüman kenti vardı: Mekke, Şam, Bağdat ve Kahire. Hive, Semerkant ve Asya'nın Kaşgar,

Turfan ve Urumçi gibi vaha kentlerinden gelen kuzey hattının son durağı olan Konstantinopolis de, 1453 yılında Türkler tarafından fethedildikten sonra bu dört kente katıldı. Kuşkusuz, bu ana kentler dışında diğer ünlü kervan kentleri de vardı. Kuzey Afrika'da, Müslüman dünyasının ucunda, Emevi ve Abbasi dönemlerinden beri Arap göçmenlere çekici gelen ve yerel Berber kabilelerinin Müslümanlığı benimsemelerine tanık olan kervan kentleri bulunuyordu. Çölde kendilerine güvenli bir yer arayan Hariciler MS 757 dolayında Batı Sahra'nın kıyısında Sicilmese'yi kurmuşlardı. Orta Magrip'te Tahert 776 yılı dolayında İran'dan göçen Rüstemilerin yönetiminde hızlı bir üne kavuştu. 9. ve 10. yüzyıllarda Tahert, Zavile ve Sicilmese Sahra'daki üçgen bir kervan ticaretinin üç köşesini oluşturuyorlardı. Bu kentlere Basra, Kûfe ve Horasan'dan bile tacirler geliyordu. Tarihçi İbn Sagir, Müslümanların ve Yahudilerin zenginliği, dini liderinin uyruklarına karşı övgüye değer tutumu ve can ve mal güvenliği dolayısıyla Tahert'i kârlı bulduklarını ve bu kentle ticaret yaptıklarını belirtir. Sudan'a ve Sahra'nın doğusundaki ve batısındaki bütün ülkelere giden çok işlek yollarda her türden mal taşınırdı. Büyük Sahra'nın ötesinden getirilen Afrika altını ve köleler, Fez, Tlemsen, Kayrevan ve Trablusşam pazarlarında satılırlardı. Bir dizi uzun kervan hattı İskenderiye'nin pazarlarını Sudan'la ticaret yapan kentlere bağlardı. Trablusgarb, el-Mehdiyye, Kayrevan, Tlemsen, Ceuta ve Fez klasik Müslüman kent geleneğinin örnekleriydi, ama aynı zamanda Afrika geleneğini de özümsememiş olsalardı, ekonomileri başarısız kalacaktı. Kervan tacirleri şimdiki Gana'da bulunan Avdaguş ve Nijer kentlerine dönerken, Hint Okyanusu'ndaki Maldiv Adaları'ndan dokuma ve deniz salyangozu kabuğu, Hindistan'da Cambay'dan cam boncuk ve bronz eşyalar getirirlerdi. Bu tür eşyaların tarih öncesi dönemlerden beri Hindistan'dan Afrika'nın Atlas Okyanusu kıyılarına dağılması, karadan kervan ticaretinin belki de deniz hatlarına göre çok daha istikrarlı olduğunu göstermektedir.

Haccın Örgütlenmesi

Akdeniz kıyısıyla Çad'dan Sahra'yı geçip gelen kervan yolları, gerek Hıristiyan gerekse Müslüman ticaretinin ikiz merkezleri olan İskenderiye ve Kahire'de birleşiyorlardı. Kahire, Şam ve Bağdat gibi her yıl Mekke'ye

hacı kervanlarının düzenlendiği üç kentten biriydi. Mekke'yi ziyaret etmek ve Kâbe'nin etrafını dolaşmak her Müslüman için farzdı. Böylesi büyük sayıda insanın taşınması hem kervan tacirleri hem de göçebe kabileler için çok kârlı bir işti, ama İslamın ilk dönemlerinde Şam ve Kahire'den hareket eden hacı kervanları hakkında bundan fazla bir şey bilinmemektedir. Abbasi Bağdat'tan başlayan yolculuklarsa iyi belgelenmiştir. Bu hat, beşinci Abbasi halifesi Harun er-Reşid'in (yön. 786-809) karısının adı verilmiş olan Zübeyde Yolu'ydu. Irak çölünü aşıp, Nufud üzerinden Medine ve Mekke'ye ulaşan bu yol yaklaşık 900 mil uzunluğundadır. Yol üzerinde her 15 milde bir, yani bir günlük mesafede, yapay sarnıçlar, kervansaraylar ve lokantalar vardır. Çölde aralıklı yağan yağmurlar sayesinde biten otlar, zengin bir göçebe ekonomisini desteklemeye yeterlidir. Bu suyun biriktirilmesi, kurak arazide yolculuk edenlere sınırlı da olsa sürekli bir su kaynağı oluşturuyordu. Zübeyde Yolu'nun hidrolik teknisyenleri bu amaçla 1500 yıllık bir teknolojiden yararlanıyorlardı.

Zübeyde Yolu'nun büyük bölümü muhtemelen Harun er-Reşid'in ardılı el-Mehdi zamanında yapılmıştı. Tarihçi et-Taberi'ye göre el-Mehdi, el-Kadisiyye ile Zubele arasındaki kesimde önemli iyileştirmeler yaptırmış, her istasyona sarnıç koydurtmuş, kuyular açtırtmıştı. Harun er-Reşid ile Zübeyde hacca yayan gitmişler ve herhalde bu yolculukta Kûfe-Mekke yolundaki koşulların nasıl olduğunu bizzat görmüşlerdi. Tarihçi el-Yakubi, Zübeyde'nin ünlü kocasının gerek ciddi gerekse önemsiz konulardaki başarılarını aşmak amacıyla, İslam adına kamu tesislerine maddi ve manevi destek verdiğini yazar. Zübeyde'nin çöl yolunda yaptırttıklarının önemi 1184 yılında Bağdat kervanına katılan İbn Cübeyr'in yazdıklarından anlaşılmaktadır. Hacılar Salebiye'deki büyük istasyonun sarnıçlarına yaklaşırken korkunç bir şey olmuş, susuzluktan çılgına dönen insanlar suya ulaşmak için birbirlerini ezmişler ve bu koşuşturma sırasında yedi kişi ölmüştü.

Hac gibi her yıl düzenlenen bir olaya katılan insanların sayısı son derece büyüktü. 16 yüzyılın ikinci yarısında Kahire'den Mekke'ye giden hacı kafilesini izleyen bir İngiliz tacir, kervanın yaklaşık 200 bin kişiden oluştuğunu tahmin ediyordu. Belli ki böylesi bir kalabalık, yalnızca çölde yiyecek ve içecek sağlamak için değil, hacıların kendi arasında kanun ve düze-

ni sağlamak için de ciddi bir örgütlenme gerektiriyordu. Her üç hacı kervanına da, emrinde büyük bir birlik bulunan üst düzeyde bir subay komutanlık ederdi. İngiliz tacirin katıldığı kervanda, göçebe saldırılarına karşı kullanılmak ve Mekke'ye girişi kutlamak üzere altı top bulunuyordu. Kervan çöle girdikten sonra, korumacılık görevini kabile reisleri üstlenir, bedeviler de kamp yerlerine gelerek, hayvansal ürünlerini dokuma ve diğer ithal mallarla değiş tokuş ederlerdi.

Kıtalar Arası Kervan Ticareti

Ortadoğu'da hacı kervanlarının ihtiyaçlarını karşılayan tacirler aynı zamanda Hindistan, Orta Asya ve Çin'e kıtalararası ticaretle de uğraşırlardı. Kervanlar yerel pazarlara mal sağlar ve Hindistan, Basra Körfezi ve Kızıldeniz'in başlıca limanlarına denizyoluyla gelen malları yeniden dağıtırlardı. Aynı şekilde, İran'ın İsfahan, Yezd ve Kirman gibi büyük çöl kentleri ve Maveraünnehir bozkırlarındaki Semerkant ve Buhara kentleri ile Hint kentleri arasında kara ticareti yapılırdı. Erken dönem Müslüman kaynakları Müslüman kara tacirlerinin ziyaret ettiği en önemli yerler olarak Sind'de Daybul ve Lahari, Batı Pencap'ta Multan'dan söz ederler. Bu kentler kaba ve ince pamuklu dokumaların ihracında uzmanlaşmışlardı. Multan'da ayrıca büyük ölçekli mali ve bankacılık işlemleri yapılır, senetler ve Orta Asya'dan ithal edilen değerli metaller alınıp satılırdı. Bu kentlere daha sonra Müslüman Hindistan'ın üç imparatorluk kenti, yani Lahor, Delhi ve Agra da katıldı.

Türkmen, Özbek, hatta Çinli tacirler her yıl Hint pazarlarına pahalı porselenler, Çin brokar ve damaskoları, yeşim eşyalar, yüksek kaliteli kâğıt ve en önemlisi safkan atlar getirirlerdi. Hindistan'da 700 yıl süren sultanlık ve Mugal dönemlerinde ana askeri güç büyük süvari birlikleriydi ve uygulanan Türk ve göçebe savaş tarzlarında savaş atlarına çok ihtiyaç duyulurdu. Orta Asyalı üreticiler zırh giyinmiş insanları taşıyacak güçte at temin ediyor, İran ve Arap atları ise gösterilerde ve prestij için kullanılıyordu. İslam tarihi boyunca Ortadoğu ve Hindistan'a Çin ve Orta Asya'dan yapılan ithalat, mesafenin uzaklığının bu tür işlemlerin iyi örgütlenmesini ve kârlılığını etkilemediğini göstermektedir. Gobi çölünü ya da İran'ın tuz



çöllerini aşan hatlarda olağandışı yük hayvanlarına ve kervan yöneticilerinin çok iyi disiplin sağlamasına gerek vardı. Gobi hattında ve Himalaya geçitlerinde kullanılan iki hörgüçlü Orta Asya develeri, bazen iki yıl süren gidiş-dönüş yolculuklarına dayanabiliyorlar ve kolay idare ediliyorlardı. Uzaklık sorunundan daha güç olan, kara tacirlerinin korunabilmesiydi.

Gerek Afrika gerekse Asya'daki kıtalararası kervan yolları merkezi hükümetlerin tam denetleyemediği bölgelerden ya da kabilelerin otlaklarından geçiyordu. Bu nedenle soygunlar ve büyük, örgütlü saldırılar gerçek bir tehlike oluşturuyordu. Uzak bölgelerde konaklama binaları (bunlara han, kervansaray ya da *vakele* deniliyordu) yüksek duvarlı ve burçlu kaleler gibi yapılırlardı. Yolcuları ve mallarını hırsızlığa karşı korumak için kapatılan dayanıklı kapıları olur, duvarlar göçebe yağmacıların ani saldırılarına dayanacak güçte yapılırdı. Kervanları korumak için haydut çetelerine düzenli olarak haraç verilir, kervan sahipleri ayrıca kendilerini savunmak üzere asker tutarlardı. Mugal İmparatorluğu'nda iki yüz arabalık bir kervanda genelde her değerli araba için iki asker olurdu. Merkezi hükümetin hareketli süvarileri de, bazen yerel kabile reislerince korunan haydut ve eşkıyaya karşı kullanılırdı. 1670'lerde Surat'tan Agra'ya yolculuk yapan Jean-Baptiste Tavernier adlı bir Fransız kuyumcu, bir Mugal birliğinin başarılı bir saldırısından sonra kent surlarında birkaç haydudun, hatta yerel bir racanın kesik başlarının sergilendiğini görmüştü. Böylesi kaba bir adalet uygula-

Karşı sayfa: Modern dönem öncesi Müslüman dünyanın en etkileyici manzaralarından biri, her yıl Mekke'de toplanan hac kervanlarıydı. El-Hariri'nin *Makamat*'ından bu resimde olduğu gibi, bazen kervanın başında bir bando giderdi. Kervanlar inanılmaz büyüklüklerde olurlardı. İbn Cübeyr 1184 haccı için şunları yazıyordu: "Dev düzlükte korku dolu bir kalabalığın ilerlediğini görüp, birbirine çarpan denklerin sesini duyabilirsiniz; bu Irak kervanını kendi gözleriyle görmeyen kişi, dünyanın gerçek harikalarından birini görmemiş demektir."

ması hem imparatorluğun uyruklarını koruma gücüne sahip olduğunu gösteriyor, hem de tacirlerin kamu yollarında serbestçe seyahat edebilmeleri doğrultusundaki İslami, aslında genel geçer, ilkeyi savunuyordu.

İslam Dünyasında Kent Yaşamı

Geç Arap tarihçileri, İslamın doğuşunun ardından bedevilerin yerleşik toplumların içinde dağılıp asimile olmalarını bir paradoks olarak görürler. Kabilelerini peşlerinden Şam'a ve İskenderiye'ye götüren Emeviler ve ilk dönem halifeleri, bir yandan çöldeki göçebe yaşama olan tutkularını koruyor, ama aynı zamanda kent uygarlığının rahatlığını ve değerlerini tercih etmekten geri kalmıyorlardı. Göçebe kökenler hafızalardan silindikçe, kentin lükslerine düşkünlükleri artan yeni kentli Araplar, şatafatlı tüketimde ve diğer kişisel zenginlik gösterilerinde sonradan Müslüman olanları geçiyorlardı. Suriyeli coğrafyacı el-Mukaddesi'nin İslam kentleri hakkında yazdığı tarihte (yak. 980) eğitimli Müslümanlar göçebe yaşamın gerçekliklerini neredeyse unutmuşlardı ve bedeviyi İslam tarihinin gerçek önemine ters bir öğe olarak görüyorlardı. Göçebelerin dönem dönem gerçekleştirdikleri saldırılar ve yerleşik halkla büyük kentlere karşı kazandıkları askeri zaferler, yıkımla eşanlamlı sayılıyordu. Bu bakış açısının en aşırı ifadesi İbn Haldun'da görülüyor ve yazar 11. ile 14. yüzyıllar arasında çöl Araplarının yerleştiği her yerde varlıklı Müslüman kentlerinin harabeye döndüğünü öne sürüyordu.

İslam uygarlığı dini, iktisadi ve toplumsal bir sistem olarak kenti merkez alıyordu, ama kent de ancak kırsal alanların artıdeğerini kullanarak etkin biçimde işleyebiliyordu. Kentlere yiyecek, sanayi hammaddeleri ve yakıt oldukça uzak mesafelerden getiriliyordu. Ama sanayi ürünlerinin kentte üretimi ve dağıtımı, kent pazarlarını uzak yerlerden gelen tacirler ve kırsal alanlardan çiftçiler ve kabile üyeleri için doğal bir buluşma yeri yapıyordu. Göçebelerin İslami kent ekonomisine katkıları nicel açıdan küçük olabilirdi, ama yük hayvanlarının tek kaynağı kır olduğu için yaşamsal önemdeydi.

Dönemin tarihçileri Kûfe, Basra ve Kahire gibi önde gelen İslam kentlerinin çoğunun kökeninin geçici askeri garnizonlar olduğuna işaret

ederler. Bu ilk dönem yerleşimlerinin amacı, Arap kabile savaşçılarını fethedilen toprakların yerleşik nüfusundan ayırmak ve askeri birlikleri ani bir ayaklanmaya karşı sürekli hazır tutmaktı. Irak'ın fethinden daha birkaç onyıl geçmeden Kûfe'nin nüfusu 100 bine çıkmış, Basra'nınki bunun neredeyse iki katına ulaşmıştı. Çölün ve ırmak sistemlerinin kıyısındaki bu yepyeni iki kentin hızlı büyümesi, açık alanları tercih ettiklerini iddia etmelerine karşın Arapların kent yaşamına yabancı olmadıkları gerçeğinin altını çizer. Gerek Mekke gerekse Medine İslam öncesinde büyük kent merkezleriydi. Yüksek Yemen platosu ile Hicaz'dan geçen antik bir kervan ticaretinin varlığı bu bölgede, İslamdan sonra önemli dini ve iktisadi merkezlere dönüşen uzun bir kent zincirinin bulunduğuna işaret etmektedir. Aden'den Taif, Mekke ve Medine'ye, oradan da Batı Nufud'daki Sirhan vadisinin vaha kentlerine ulaşan ve Doğu Akdeniz limanlarına giden büyük hatla birleşen yol üzerinde Redda, Cible, Sana, Sula ve Şibam gibi kentler bulunuyordu.

Müslüman kentler ekonomik uzmanlaşmalarına, kültür ve eğitimdeki rollerine ve idari işlevlerine göre farklılık gösteriyorlardı. El-Mukaddesi'nin sınıflandırmasında Bağdat, Kahire ve Şam gibi başkentler hükümdar ailesine benzetiliyor, eyaletlerdeki kentlere vezir rütbesi veriliyor, sıradan kentler ve köylerse sırasıyla süvari ve piyade birlikleriyle karşılaştırılıyordu. Metropol için kullanılan Arapça sözcük hukukçular, dilbilimciler ve sıradan halk tarafından farklı yorumlanıyordu. Hukuki ve dini tanıma göre bir İslam kenti büyük nüfusa sahip, mahkemeleri, siyasi daireleri ve bütün dahili harcamalarına yetecek geliri olan bir yerdi. Dilbilimde kent iki bölge, örneğin el-Basra, er-Rakka ve Arracan arasındaki ayrım noktası olarak tanımlanıyordu. Ancak halk tüm büyük ve önemli kentlere metropol diyordu. Mukaddesi kendi özel tanımını yapacak kadar tedbirliydi: Müslüman dünyasındaki başkentlerde hükümdarın bir sarayı, devlet daireleri ve eyalet valilerinin resmi makamları bulunurdu. Mukaddesi'nin sınıflandırmasını onun ziyaret ettiği diğer kent ve kasabalarla karşılaştırdığımızda, kuramlarının tümüyle uydurma olmadığı, gerçek deneyime dayandığını görebiliyoruz.

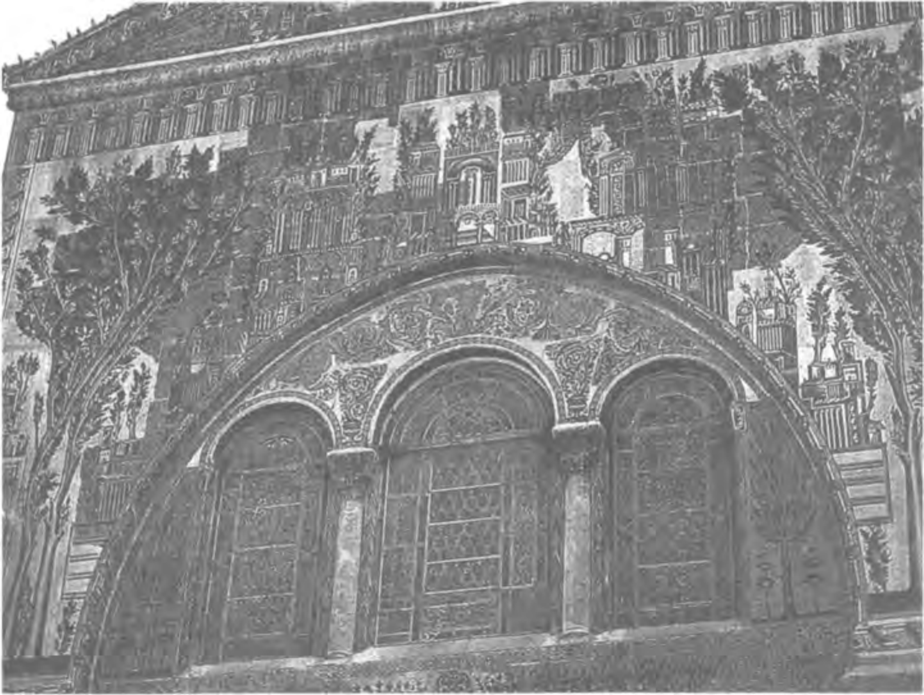
Müslüman tarihinde kentleşmeyle ilişkili iki belirgin özellik vardı. Birinci olarak, köylü ve bedevilerin kentlilerle aynı dinde olmalarına karşın,

İslamın dini ve kültürel ifadeleri kentlerde yoğunlaşmıştı. İkinci olarak da, Batı Avrupa, Hindistan ve Çin kentleriyle karşılaştırıldıklarında, bunlar son derece farklılaşmış ve heterojen bir toplumsal yapıya sahiptiler. Garnizon yerleşimleri genişleyip kentlere dönüşürken, yalnızca farklı Arap kabileleri için değil, Hıristiyanlar, Yahudiler, Türkler, İranlılar ve Hintliler için ayrı mahalleler oluşmuştu. Bu ayrımın iktisadi, toplumsal ve siyasi nedenleri vardı. Üç büyük kentin, yani Şam, Kahire ve Bağdat'ın tarihsel deneyimleri buna örnek oluşturur. Eski bir Arami kasabasıyken bir Helen yerleşimine dönüşen Şam, genişlemenin ilk aşamalarında Müslümanlar tarafından fethedildiğinde bir Bizans kentiydi. Çölle Batı Suriye'nin verimli dağ vadileri arasındaki mükemmel konumu, kenti çok yakınındaki vahalarda yaşayanlar, kuzeyindeki ve batısındaki yaylaların halkları ve Fırat kıyısındaki çölde, hatta Arap yarımadasının ortası kadar uzak yerlerde yaşayan göçebeler için bir çekim noktası yapıyordu. Daha geç tarihli kayıtlara göre, İslam öncesinde Mekkeli kervan başları düzenli olarak Şam'ı ziyaret ederlerdi ve Bizans zamanında kentin ekonomik etki alanı çok genişti. Müslüman fatihlerin ilk yaptıkları iş, Hıristiyan kiliselerinin egemen olduğu kentte Müslümanlar için bir ibadet yeri belirlemekti. Halife el-Velid zamanında yapımına başlanan Ulu Cami (709-715) için, söylendiğine göre eyaletin yedi yıllık vergi gelirinin tümü harcanmış, üstelik proje su kemerleri, kapalı pazarlar ve yeni mahalleler yapımını da kapsayacak biçimde genişletilmişti. 749-750'deki Abbasi devrimi ve bunun ardından Bağdat'ın halifeliğin başkenti olarak inşasından sonra kent birincil siyasi rolünü yitirmiş olsa da, Şam İslami ilimleri için kültürel bir merkez olarak kaldı ve giderek brokarlı ipek, muslin ve ünlü kakmalı (Şam işi) kılıçlar ve zırhlar üreten ciddi bir sanayi kentine dönüştü. Kudüs'teki Mescid-i Aksa gibi Şam'ın Ulu Camii de, Bizans tarzı mozaikleri ve devasa sütunlu ibadet alanıyla, tüm hırslı Müslüman hükümdarlar için, siyasi denetim altına alınması gereken belli kentsel simgeler olduğunun bir işaretiydi.

Kahire'nin böyle bir sembolizmi yoktu, ama 10. yüzyıldan başlayarak Müslüman dünyasında diğer önde gelen kentlerin hepsinden büyük bir etkiye sahip oldu. Amr komutasındaki Arap işgalciler 641'de bir Kopti kenti yakınlarında askeri bir kamp kurmuşlardı. Fustat diye bilinen kent,

Kuzey Afrika kentlerine giden yolu kontrol ediyordu; aynı zamanda, Kızıldeniz kıyısından Süveyş ve Ayzeb limanlarına giden kervanlar için başlangıç noktasıydı. Kahire'nin gerçek büyümesi, 10. yüzyıl sonlarında Tunuslu Fatimi hanedanının Mısır'da kendi rejimlerini kurmalarından sonra oldu. Fustat yakınlarında el-Kahire adlı yeni bir kentin ve el-Ezher Camii ile giderek ilahiyat eğitiminde etkin bir uluslararası merkez haline gelen medresesinin kurulması, Ortadoğu'da güç dengesinin değiştiğinin işaretleriydi. Okyanus ötesi ticaretin zamanla Basra Körfezi'nden Kızıldeniz'e kayması gerek Kahire gerekse İskenderiye'ye iktisadi refah sağladı. Konuk tacir-

Şam Ulu Camii'nin mozaiklerinde bina resimleri ve pastoral manzaralar vardır. Burada revak üstü mozaikleri görülmektedir. Kesin amacı bilinmeyen bu desenler, belki cenneti tasvir etmekte, belki de dünyanın İslama boyun eğmesini simgelemektedirler. Her durumda, bunlardan 8. yüzyıl kentlerinin görünümü hakkında fikir edinebiliriz.



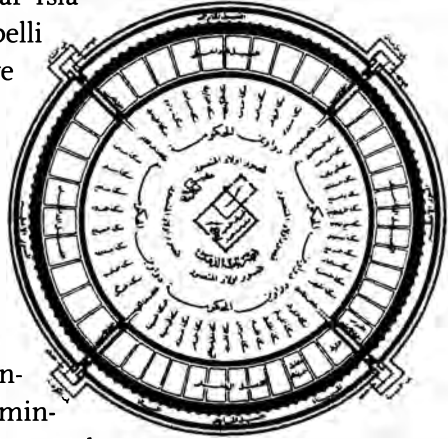


Şam Ulu Camii. Cami 709-715 arasında Emevi halifesi I. el-Velid tarafından yaptırılmıştı ve Müslüman dünyasında günümüze kalmış anıtsal camilerin en eskisidir. Cami kentin tüm Müslüman cemaatinin namaz kılabileceği bir yer olarak tasarlanmıştı.

ler için inşa edilen gösterişli hanlar bu refahı yansıtıyordu. 14. yüzyıl başlarında, ticari gücünün doruğundayken Kahire'nin Bulak denilen liman bölgesinde birkaç yüz han vardı. Kahire'nin çeşitli salgın hastalıklara, yangınlara ve askeri felaketlere rağmen büyüklüğünü yitirmeyen nüfusu ancak 1340'lardaki büyük salgın sonucu ciddi biçimde azaldı.

"Barış kenti" diye adlandırılmasına karşın, Bağdat da zaman zaman bu tür felaketlerle karşılaşmıştı. Ama 766'da Halife el-Mansur tarafından kurulmasından 1258'de Moğollarca yıkılışına kadar geçen neredeyse 400 yıl boyunca, bu ünlü yuvarlak kent her anlamda İslamın ruhani ve maddi merkezini simgeliyordu. Bağdat'ın iktisadi, kültürel ve siyasi başkent olma özelliğine meydan okuyan tek kent Samarra'ydı. Samarra 836 yılında, Bağdat sokaklarında Türk paralı askerlerin sürekli olarak olay çıkarmasından bıkan Halife el-Mutasım tarafından, Bağdat'ın kuzeyinde kurulmuştu. Ama Samarra'nın başkentliği ancak 889'a kadar sürdü ve bu tarihte yönetim yeniden Bağdat'a taşındı. Abbasi halifeliğinin gücü Bağdat'ın kültürel ve ekonomik ünüyle yakından ilgiliydi. Kentte sayısız cami ve medresesinin yanı sıra, kaliteli pamuklu dokumalar ve sırma brokar kumaşlar üretilen hareketli zanaatkâr mahalleleri bulunuyordu. Kentin gerek iç gerekse dış mahallelerindeki çarşı ve kervansaraylar kuzeyde Halep ve Musul'dan, doğuda Horasan'dan ve büyük çölün ötesindeki Medine'den gelen kervanların ticari gereksinimlerini karşılarlardı.

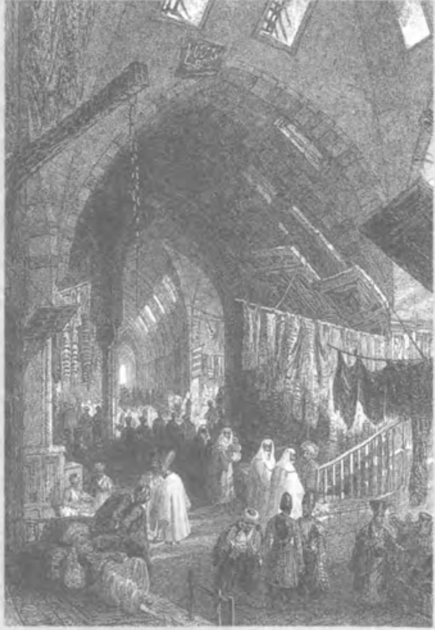
Endülüs'ten Hindistan'a kadar İslamın yayıldığı her yerde, kentlerin belli ortak özellikleri vardı. Şam, Kahire ve Bağdat'ta bile özel evler kerpiçten yapılırdı. Bunların kolay kırılır olması, yabancı gezginlere bu kentlerin köhne olduğu izlenimini vermiştir. Ancak camiler, saraylar, hisarlar ve surlar gibi gücü yansıtan binalarda pişmiş tuğla ya da yontulmuş taş kullanılarak kalıcılık sağlanırdı. Öte yandan, Yemen'de ve İran'ın birçok kesiminde varlıklı kişilerin kentlerdeki evleri taştandı. Müslüman mimar ve yapıcıların becerisi kendisini, farklı malzemeler kullanılan, ama kurak çevreye ve iklime mükemmel uyum gösteren tarzlarında gösteriyordu. Binaların sade geometrik hatları, beyaz alçıyla yaratılan sanatsal motifler ve içte boyayla süslenmiş tahta tavanlar İslami bir duyarlılığın, bir caminin girişindeki Kuran yazıtı kadar açık ifadeleriydi. Kamu binaları özenle planlanır ve yapılır, ama kentin geri kalan kesimi tümüyle plansız kalırdı. Bağdat'ın özgün yuvarlak iç kenti buna bir istisnaydı. Diğer İslam kentlerinin çoğunda dar, dolambaçlı yolların iki yanında aralarında çok az mesafe bırakılmış yüksek yapılar olurdu. Yoğun, nefes almayan kent manzarası sarayların ve cuma camilerinin çevresindeki, cemaatin toplanması, dini geçit törenleri ve binicilik gösterileri için kullanılan açık alanlarla bir ölçüde hafifletilirdi.



Yuvarlak Bağdat kenti, pek yerinde bir tanımla, "dünyadan duvarlarla ayrılmış bir ideoloji parçası" olarak yorumlanmıştır. Bu plan klasik Arap yazarların anlatımlarından oluşturulmuştur. Ortada halifenin "yeşil kubbe"li "Altın Kapı Sarayı" bulunuyordu. Sarayın çevresindeki ilk kuşakta halifenin oğulları yaşıyor, ikincisinde devlet daireleri bulunuyordu. Kent planı, Peygamber'den sonra cemaatin yeryüzündeki lideri olan halifeye yakınlığa verilen değeri vurgulamaktadır.

Toplumsal ortamın da çok belirgin özellikleri vardı. Zanaatkârların atölyeleri ve loncalar

Çarşısız bir kent merkezi olamaz. İslam kentleri de buna istisna oluşturmazlardı. Araplar ve Müslümanlığı benimseyen halklar, eski İranlılar, Yunanlılar ve Romalılardan aktif ve iyi işleyen bir kent geleneği devralmışlar, ama bu geleneğe 7-10. yüzyıllar arasında özel bir canlılık katmışlardı. Arapça'da suk, Farsça'da kayseriye denilen çarşı, Müslüman kentsel gelişiminin ayrılmaz bir parçası oldu. Müslüman çarşılarının en belirgin özelliği konut alanlarından ayrı olmalarıdır. İster varlıklıların görkemli evleri, isterse yoksul insanların büyük, harap apartmanlar olsun, tüm özel konutlar penceresiz dış duvarlarla çevrilirdi, çünkü mahremiyet çok önemliydi. Buna karşın, sayısız dükkân ve tezgâhın olduğu çarşının alıcı ve satıcılara açık olması gerekirdi. Çarşılar bir dizi birbirine bağlı sokak halinde düzenlenir, alışveriş yapanları yazın yakıcı güneşten, kışın yağmurdan korumak için üstleri çoğu kez kerpiçten kubbelerle kapatılırdı. Her sokak belli bir konuda uzmanlaşırdı. Böylece Basra, Şam, Kahire ve Bağdat çarşılarının baharat, yiyecek, pamuk ve ipek dokuma, deri, maden, mücevherat, para bozdurma ve parfüm için ayrı mahalleleri vardı. Dükkânların arkasında genellikle duvarla çevrili bir avlu olur, buraya çarşıya dik açıda, depo ve kervan tacirleri için geçici konaklama amacıyla kullanılan bir bina yapılırdı. Çarşı resmi görevlilerce sıkı bir denetime tabi tutulur, tüccarların standart ölçüleri kullanmaları, malların kalitesinde sahtekârlık yapmamaları sağlanırdı. Kıtlık zamanlarında, yiyecek satıcılarının ve tahıl tacirlerinin haksız kâr elde etmelerini önlemek için fiyat düzenlemesine gidilirdi. Perakende faaliyetler dışında, çarşı bir buluşma yeri işlevi de görürdü. Çarşılarda her zaman lokanta ve aşhaneler olur, evlerinde yemek pişirme olanağı olmayan çok sayıda insan buralarda yemek yerdi. Kahire'de kamuya yemek pişirmekle görevli aşçı sayısının 12 bin olduğu hesaplanmıştır. 16. yüzyılda kahve ve tütünün keşfinden sonra, kahvehaneler de çarşıların olağan bir parçası haline geldiler.



19. yüzyılda İstanbul'daki Kapalıçarşı.
Çarşıda 3 binin üstünde dükkân, 500 tezgâh, ayrıca camiler, çeşmeler, hanlar ve depolar bulunuyordu. Merkezindeki Bedesten, kentin Osmanlılar tarafından fethinde kurulmuştu. Çarşı kapılarından birinin üstünde çok büyük bir kuş figürü vardı. Evliya Çelebi 17. yüzyılda kuşun anlamını şöyle açıklıyordu. "Kazanç ve ticaret bir yaban kuşu gibidir; eğer bu kuş nezaket ve kibarlıkla evcilleştirilecekse, bu ancak bedestende yapılabilir."

çarşıların ve cuma camileri çevresinde konumlanırlardı. İşgücünün büyük bölümü örgütlüydü. Metal işçileri, kuyumcular, kunduracılar, marangozlar, mobilyacılar, kâğıt yapımcıları, ciltçiler, hattatlar, matbaacılar, kasaplar, fırıncılar ve sepiciler gibi kent zanaatkârları uzun çıraklık dönemleri ve iç kurallarla birbirlerinden ayrılmış örgütlere sahiptiler. Loncalar üyelerinin iktisadi çıkarlarını kollarlardı, ama yetkililer de kent çarşılarını başıboş bırakmazlardı. Merkezi idare vali, polis şefi ve yargıçlardan oluşurdu. Başlıca görevleri çarşıları denetlemek, vurguncuların tüketiciyi mağdur duruma düşmesini engellemek ve malların bozuk ya da karışık olmamasını sağlamak olan memurlar da vardı. Müslüman kentlerin kuruluşlarından bugüne kadarki uzun geçmişleri, dönemsel karışıklıkların, kıtlığın ve diğer demografik felaketlerin hiçbir zaman onların iktisadi temellerini ya da düzenlerini kökünden etkilemediğini kanıtlamaktadır.

Kırsal Ekonomi

İslamın kentlerdeki başarısında köylü ve göçebelerin katkısı küçümsenemez. Çiftçiler çoğu kez hem açgözlü vergi memurlarının, hem de göçebe beylerinin ilgisini çekerlerdi, ama kentlerin hâlâ buğday, arpa, darı, şeker kamışı, yemeklik yağlar, sebze, hurma, süt ürünleri ve hayvan ihtiyaçları için köyün üretim fazlasına ihtiyaçları vardı. Uzmanlaşmış üreticiler, aracılar ve göçebe kabileler kente pamuk, yün, boyama maddeleri, deri, tahta, kütük, ham maden, cam imalatı için silisyumlu toprak gibi sanayi hammaddeleri ve bir dizi diğer yarı işlenmiş ürün getirirlerdi. Köylüler üstünde sanki siyasi bir baskı varmış gibi görünse de, bu kent-kır ticareti çiftçiler ve tacirler arasındaki pazar anlaşmaları ve gönüllü sözleşmeler aracılığıyla gerçekleşirdi. Kentle ticaret, çiftçilere ailelerini büyütmeye ve sabit sermayelerini artırmaya yetecek bir gelir sağlardı. Hint Okyanusu ve Akdeniz'in diğer kesimlerindeki köy tarımında olduğu gibi, Ortadoğu'da da kırsal alanda işgücü temininde çiftçi ailelerinin büyüklüğü temel önemdeydi.

Tarım uzun bir geçmişi olan yerleşik çiftçiliğin tecrübelerinden yararlanır, çekim hayvanlarının çektiği pulluklar, sulama ve gübreleme sayesinde küçük ya da orta boy tarlalardan azami yarar alınabilirdi. Mezopotamya, Mısır, Suriye'nin bazı kesimleri ve İran'da tarım teknolojisi Hz.



İslamın ilk yüzyıllarında tarım tekniklerinde yeni gelişmeler oldu ve pirinç, pamuk, şeker kamışı, turunçgiller gibi ürünler diğer bölgelere yayıldı. Sahte Galenos'un Devalar Kitabı'nın Arapça çevirisinden (1199) alınan bu resimde toprağı süren, ekin toplayan, harmanı dövüp eleyenler görülmektedir. Resimdeki sevimli bir ayrıntı da, sol üst köşede çalışanlara yemek getirilmesidir.

Muhammed'den birkaç binyıl önce gelişmişti. Aslında bu üretim bölgelerinin ünü Müslüman işgalcilerin kafasında öylesine bir efsane haline gelmişti ki, fetihlerin çoğunu gerçekleştiren Halife Ömer'e yenik halka ait tüm toprakların Araplara dağıtması önerilmişti. Bu öneri, böylesi bir politikanın eski mülk sahipleri ve üreticiler kadar, gelecekteki Müslüman devletine de zarar vereceği gerekçesiyle reddedildi. Böylece ilk dönemlerde Araplar toprağın vergilendirmesi ve idaresinde Sasani, Bizans ve Kopti sistemlerini izlediler.

Ortadoğu'da merkezi devletin ve toprak sahiplerinin geliri büyük ölçüde ekili toprakların üretim fazlasından kaynaklandığından, yıllık ürün miktarını tahmin etmek ve çiftçilerin ödeyeceği kira ya da vergileri hesaplamak için çok hassas bir sistem geliştirilmişti. Artı ürünün değeri nakit olarak hesaplanır ya da temel tahılların bir bölümü ayni kira olarak alınırdı. Tarım ürünleri için kırsal uzmanlaşma ya da

talep dolayısıyla aktif bir pazar olduğunda, vergi takdirini parasal olarak yapmak güç değildi. Mezopotamya'nın yüksek verimdeki tarım ekonomisinde de durum buydu. Irak'ın fethinden hemen sonra Ömer'in görevlilerince yapılan toprak ölçümlerinde, çeşitli tipte araziler ve ürünler arasındaki farklar belirlenmişti. Fırat nehrinden sulama yapılabilen yerlerde, sık buğday ekili tarlalara her *cerib* için 1 1/3 dirhem takdir edilmişti; eğer tarla seyrek ekiliyse yalnızca 2/3 dirhem alınacak, ortalama buğday üretimineyse 1 dirhem değer biçilecekti. Bahçelere ekilen, satılabilir değerli ürünler çok daha yüksek bir oranda vergi ödüyorlardı. Hurma bahçelerinden *cerib* başına 10 dirhem vergi alınıyordu, çünkü hurma ticari ürünlerin en değerlisiydi.

Tarımda Çeşitlilik

Müslüman dünyasının Mısır, Yemen ve İran gibi diğer kesimlerini konu alan tarımsal incelemeler, köylülerin yalnızca kendilerine yetecek düzeyde değil, rekabetçi bir pazardaki fiyat hareketlerine göre hesaplanan bir artı ürünü de içerecek şekilde tahıl, şekerkamışı, pamuk, yağlı tohumlar, sebze ve meyve yetiştirdiklerini göstermektedir. Arapların 7-11. yüzyıllar arasındaki klasik dönemde Kuzey Afrika, İspanya, Sicilya, İran ve Hindistan'da gerçekleştirdikleri askeri fetihler ve genişleme, Arapça'nın ve Arapların hukuki kurumlarının yaygınlaşmasına yol açtığı gibi, farklı ürün türlerini ve tarım tekniklerini de bu bölgelere yaymıştı. Hindistan ve Güneydoğu Asya'dan, önce Ortadoğu'daki yeni ekim alanlarına getirilen şekerkamışı, turunç, patlıcan, kavun ve bazı pirinç türleri daha sonra Kuzey Afrika ve İspanya'ya götürüldü. Aslında Tunus ve Fas'taki kasbah ekonomisi, Müslümanların hurma plantasyonlarını sebze ve meyve üretimiyle birleştirme ve hayvancılıkla buna bir boyut daha katma sisteminin bir uzantısıydı. Klasik dönemde Kuzey Afrika önemli bir buğday, arpa ve zeytinyağı üreticisiydi. Arap işgalinden sonra daha çok çeşitte ürün ekilmeye başlandı ve Arap ve Berber kabile gruplaşmalarının görece gücüne bağlı olarak göçebelik ve göçebe hayvancılık yaygınlaştı. Sahra'nın kıyısındaki ırmak vadilerinde bulunan hurma plantasyonlarıysa, bölgeye getirtilen yarı köle Afrikalılar tarafından işletiliyordu.

Sulama

İslamın ilk yüzyıllarında ürünlerin yayılmasının ve tarım alanındaki icatların ardında yatan temel faktör, sulama ve su çıkarma teknolojisinin diğer ürün yetiştirme teknolojilerine paralel olarak gelişmesiydi. Kuzey Hindistan, Mezopotamya ve Mısır'ın ırmak vadilerinde yapılan yoğun tarımla yılda birkaç kez ürün alınabiliyordu. Buğday, arpa, mercimek türleri ve yağlı tohumlardan oluşan kış ürünlerinin ardından pirinç, darı, (Amerika'nın keşfinden sonra) mısır, pamuk, şeker kamışı, çivitotu, patlıcan, tatlı biber ve kavun gibi yaz ürünleri ekiliyordu. Eğer iklim uygunsa yaz ürünlerinin hasadıyla kış ürünlerinin ekimi arasında, üçüncü bir ürün olarak pirinç ya da sebze ekiliyordu. Gerek kış gerekse yaz ürün devrelerinin başarısı, su kaynaklarının idaresine bağlıydı. Güneybatı mason rüzgârlarının haziran ile eylül arasında yeterli düzeyde yağış getirdiği Yemen'de ve Hindistan'ın bazı kesimlerinde yaz ekiminde pek sorun olmuyordu. Öte yandan Asya'nın mason alan çorak alanlarının çoğunda kış ürünleri için, bitkilerin büyümesinin kritik döneminde yeterli sulama sağlayacak kadar yağmur olmuyordu. Gerçi buğday ve arpa çok su istemeyen bitkilerdi ve pirinç ya da şeker kamışına göre çok daha az emekle çok daha büyük miktarda yetiştirilebilirlerdi, ama sulamanın zamanlaması belirleyici bir faktördü. Kış yağmuru almayan bu bölgelerde bulunan çözüm, yapay sulama sağlamak üzere dağlardaki yeraltı sularını çıkarmak amacıyla kuyular, sarnıçlar ve arklar inşa etmekti. Batı Asya ve Akdeniz'de ise sorun Hint Okyanusu'ndakinin tam tersiydi. Bu bölgelerde sonbahar ve kışta bol yağmur yağıyordu, ama yazlar son derece kuru ve sıcaktı. Kuzey Afrika, İspanya ve Sicilya'da yaz ürünleri yetiştirmek için yaz boyunca yeterli su sağlayacak sulama tesislerinin yapımı gerekliydi.

Hidrolik Teknolojisi

Araplar Fırat, Dicle, İndus ve Nil'in sularından yararlanmak için kullanılan hidrolik tekniklerini öğrendikten sonra, bunu çöldeki vadilerin sulamasını temel alan kendi teknikleriyle birleştirdiler. Akdeniz'de fethettikleri yeni bölgelerde yapay sulama tesislerinin kurulması, tarımsal verimliliği düşmüş ya da iki kez ürün alma olanağı hiç olmamış topraklarda şaşırtıcı bir düzelme sağladı. Geçim ya da satış için üretimin temel sorunları mev-

simsel suyun korunabilmesi ve dağıtımdı. Suyu tarlalara yönlendiren kanalların yapımı kadar, suyun bir toprak düzeyinden diğerine yükseltilmesini sağlayacak mekanizmalar da gerekiyordu. Farklı yoğun tarım yöntemlerine paralel olarak makara, dişli çark ve dirsekli kol kullanımı ortaya çıkmıştı. Aynı dönemde inşaatçılar su akışının hız ve hacmini kontrol etmek için farklı düzeyleri olan taş tesisler geliştirmişlerdi. Az miktardaki suyun dağıtımıyla ilgili karmaşık toplumsal haklar sistemi, mülkiyet haklarında Sahra'nın güneyindeki Afrika'da ve Batı Avrupa'da görülmeyen bir karmaşıklık yaratmıştı. Ekilebilir topraklara yalnızca doğal verimliliklerine göre değil, mevcut sudan yararlanabilme durumlarına göre de değer biçiliyordu. Tahıl ekili ya da hurma ağacı dikilmiş bir toprağın ne kadar su alabileceği geleneksel yasalarla belirleniyordu. Su borularına takılı vanalar, hurma plantasyonlarındaki ağaçların standart gölge boylarına göre açılıp kapanıyor ya da bir palmiye yaprağının sapından yapılan ölçme çubuğu bir su borusuna sokularak suyun akışı kontrol ediliyordu.

İçleri tuğla ya da taş döşenmiş kuyuların yapımı fazla mühendislik sorunları yaratmıyordu. Tek güçlük suyun çok derinde olduğu yerlerde 50 metreye kadar inen kuyulardı. Böylesi derin kuyulardan su çıkarmak gerek insanlar, gerekse hayvanlar için çok zordu. Hindistan'da kuyularda kullanılmak için özellikle güçlü hayvanlar yetiştiriliyor, öküzlerin çekme gücünü arttırmak için kuyu başlarındaki rampalar dışa eğik oluyordu. Büyük bir deri kovayla taş bir hazneye boşaltılan su, buradan taş arklarla tarlalara iletiliyordu. Merkezi Arabistan ve Fırat'ın kıyısındaki çöllerde bulunan vaha bahçelerinde, kısmen surlarla çevrili köyler hurma, nar, sebze, limon ve portakal yetiştirmek için kuyu suyu kullanıyor, ama buralarda su çıkarmak amacıyla öküz yerine deveden yararlanıyorlardı. Suyun çok derinde olmadığı yerlerde çekme hayvanları İslamın en ünlü hidrolik mekanizması olan *nurya*'ya, yani sudolabına bağlanıyorlardı. Sudolabı dişlilerle çalıştırılan birbirine bağlı iki çarktan oluşuyordu. Üzerine toprak kaplar takılı olan birinci ve daha büyük çark dikey olarak suya daldırılıyordu. Bunun ortasındaki küçük çark, daha küçük olan ikinci çarkın dişlileriyle iç içe geçirilmişti ve küçük çark deve, eşek ya da öküzlerce döndürülüyordu. Büyük çark döndükçe su kapları doluyor, sonra bu su bir hazneye boşaltılıyordu.



Suriye'de Asi Irmağı (Orontes) üzerindeki Hama'da bir *noria* (sudolabı). Bu tür sudolapları geç Roma zamanından itibaren, İran'dan İspanya'ya kadar her yerde görülmektedir. Hidrolik teknolojisindeki uzmanlık ve su idaresi sayesinde Müslümanlar yeni üretim alanları yaratabilmişlerdi.

Büyük sudolapları hızlı akan dere ve ırmaklarda da kullanılabiliyorlardı. Suriye'nin kuzeyindeki Asi Irmağı (Orontes) vadisinde çapı 10 metreden fazla, büyük sudolapları günümüze kadar kalmışlardır, ama Vitrivius'un MS 1. yüzyılda yazdığına göre buna benzer çarklar daha Roma zamanlarında bile kullanılıyordu. Fırat, Dicle ve Nil kıyılarında kullanılan benzer araçlarda, büyük çarkların yivli kenarları ırmakların akıntısıyla döndürülüyordu. Bu teknoloji söz konusu üç ırmağın doğal özelliklerinin, yani su düzeyinde ve akış hızındaki mevsimsel değişikliklerin en iyi biçimde kullanılmasını sağlıyordu. Dicle ve Nil'in yıllık taşkınları son derece yüksek olduğundan, tarım teknisyenleri bunların potansiyelini Hz. Muhammed'den neredeyse bin yıl önce fark etmiş ve ırmaklardan oldukça uzak topraklara su götürmek için ayrıntılı bir kanal sistemi inşa etmişlerdi. Abbasi halifeliği zamanında geliştirilen ünlü Nahervan kanalı suyunu Samarra yakınlarında Dicle'den alıyor ve bir dizi daha küçük kanal aracılığıyla aksi halde çöl olacak çok büyük bir alüvyonlu alanın ekilebilmesini sağlıyordu. Fustat ile Kahire arasındaki küçük bir adada ünlü Nilometre, ırmağın ilkbaharda yükselme düzeyini kaydediyordu. Yükseklik 16 kola ulaştığında köylüler tarlalarını başarıyla sürüp ekebileceklerini biliyorlardı. 20 kol yüksekliğinde tarlalar ekim dönemi süresince su altına kalacak, 16 kolun altındaki su seviyesi ise normal bir hasada yeterli olmayacaktı. Nilometrenin taşkınlar sırasındaki kayıtları Kahire'nin mali piyasalarında, Hicaz ve Orta-

doğu'nun geleneksel ekmek sepeti olan Mısır'ın kısa vadeli ekonomik geleceğinin neredeyse bir göstergesi sayılırdı.

Gerek Mezopotamya gerekse Nil vadisi zaman zaman sel, hatta su sıkıntısı tehlikeleriyle karşı karşıyla olsalar da, bu bölgelerdeki çiftçiler İran, Umman'ın kimi bölgeleri ve Sahra çölü sınırındaki Kuzey Afrika'ya göre çok daha şanslıydılar. Buralarda su idaresi toprak altında, dağlardaki doğal su kaynaklarına bağlı kanallar (*kanat*) inşa etmekten ibaretti. Bu doğal kaynaklardan bir dizi kanal kazılır, bunların içine pişmiş topraktan borular döşenir ve kanallar kuyuya benzer hava bacalarıyla birbirlerine bağlanırlardı. İran ve Kuzey Afrika'daki kanalların bazıları 40 milden uzundu. Teknisyenlerin karşılaştığı en büyük güçlük, su akıntısının gücünü ve hızını doğru hesaplayabilmekti. Bu amaçla camdan yapılmış bir tesviye aleti kullanılırdı. Baca boyunca birkaç delik açılır ve baca suyla doldurularak suyun hızı anlaşılırdı. Sulama sistemleri sayesinde birçok kent ve köy hurma plantasyonları işletebilir, verimli tarım yapabilir, böylece sanayi merkezi ve ticari antrepo rollerini çiftçilikle bütünleştirirlerdi.

Göçebe Çobanlık

Bu vaha yerleşimlerinin üretkenliği, onları sürekli çölün içlerinde ya da kıyısında yaşayan savaşçı göçebe kabilelerin parasal ya da ayni haraç talep etmeleri tehlikesiyle karşı karşıya bırakırdı. Kurak iklimin iki öğesi göçebe ekonomisine katkıda bulunurdu. İlk olarak tahıl üretimi ve sulu tarım evcil hayvanların hem çekme gücüne, hem de süt ürünlerine, yünlerine ve derilerine gerek duyardı. İkinci olarak da, düşük yağış oranı hem yerleşik tarımın ekili tarlalarına, hem de hayvan yetiştirmeye yeterli değildi. Öte yandan, kış ve bahar yağmurları sayesinde kısa bir süre için bol ot ve diğer bitki yetişen marjinal topraklarda hayvancılık mümkündü. Göçebe hayvancılık Avrasya bozkırlarında ve Ortadoğu ile Kuzey Afrika çöllerinde tarih öncesi dönemlerden beri yerleşik tarımla eşzamanlı olarak gelişmişti. Çöl Araplarının İslam tarihinde oynadıkları rol nedeniyle, göçebelik genel olarak toplumda tartışmalı da olsa önemli bir işlev görüyordu. Göçebelerin ekonomik katkılarının yerleşik halkın refahı için yararlı, hatta vazgeçilmez olduğu kabul ediliyor, ama göçebelerin askeri faaliyetlere yatkın ta-

biatları kuşku yaratıyordu. Merkezi bürokratik imparatorluklar güçlü olduklarında, savaşçı göçebe kabileleri sınırlarında ya da ülke içinde kolayca kontrol altında tutabiliyorlardı; ancak siyasi ve askeri olarak güçsüzleştikleri zamanlarda göçebe saldırılarına açıktılar. Çöl kıyısındaki köyler ve hurma plantasyonları barış zamanlarında bile yeterli düzeyde korunamıyor, buralardaki halk düzenli tarım ürünleri karşılığında onlara koruma teklif eden büyük kabilelerle anlaşmaya zorlanıyordu.

İslamla ilişkilendirilen hayvancılık ekonomisi ve toplumunun, yüzyıllar boyunca geliştirilmiş çok farklı biçimleri vardı. Hz. Muhammed'in kabilesi olan Kureyş'in Mekke'de sağlam bir tabanı vardı ve kabile anlaşıldığı kadarıyla çölden geçip Akdeniz limanlarına ulaşan kervan ticaretinin örgütlenmesiyle uğraşıyordu. Ancak Hz. Muhammed'den hemen sonraki halifelerin İslamı yaygınlaştırmak için kullandıkları siyasi ve askeri yöntemler, esas olarak bedevi yöntemleriydi. Kabileler arası siyasi ve iktisadi ilişkiler başlıca çölde bir göç programıyla belirlenen otlatma haklarını, içme suyuna ulaşımı ve sulama yapılan vahalardaki köylülerle sabit anlaşmaları kapsardı. Ekonomik kazanımların nasıl paylaşılacağını son tahlilde askeri güç ve atlı savaş kapasitesi belirlerdi. Düzenli olarak yapılan akınlar, kabile savaşçılarının dövüş ve pusu kurma güçlerinin ölçütüydü. Akınların başarısı ele geçirilen develerin sayısı ve kalitesiyle ölçülürdü. Hayatları tümüyle çölde geçen uzmanlaşmış bedeviler tarafından yetiştirilen şecereli develerin her biri, ünlü safkan Arap atları kadar itibarlıydılar. Bu hayvanlar çok ender tacirlere satılırlardı; bu nedenle yabancılar bunları ya akınlarda ele geçirir ya da sahipleriyle hediye değiş tokuşu yoluyla alırlardı. Ancak gerek Arap, gerek Türk, gerekse Berberi göçebe halkların yetiştirdikleri deve, at, eşek ve koyunların çoğu şeceresiz hayvan kategorisine girer ve nakit para karşılığında çiftçilere, profesyonel nakliyecilere ve kentlilere satılırlardı.

Büyük kabile birlikleri her yıl çölü geçip dokuma, tahıl, kahve, şeker, çay, alet ve silah almak üzere Şam, Kûfe, Bağdat ve Umman kentlerine gelirlerdi. Aynı şekilde sürüler yaz ve kış otlakları için Fas'ın yüksek Atlas dağlarıyla Anadolu, Zagros dağları ve Afganistan'daki Pamir dağları arasında gidip gelirlerdi. Göçebelerin toplumsal bileşimi her zaman muğlak olurdu. 19. ile 20. yüzyıllardaki Ruvala ve Şammar gibi büyük bedevi

kabile birlikleri, farklı kökenlerden gelen birkaç kabileden oluşuyordu. İran'da Bahtiyari ve Kaşkayların içinde Arapça, Farsça ve Türkçe konuşan gruplar bulunabiliyordu. Bu grupları bir arada tutan toplumsal bağ, sürü sahipliği ve hareketli yaşam biçimiydi. Savaş, doğal afetler ve salgın hayvan hastalıkları tüm göçebe topluluklar için felaket anlamına gelir ve onları çiftçilere yanaşmalık yapma durumuna düşürürdü. Genel olarak özgür bir göçebe, kırsal alandaki benzeri olan köylüden çok daha zengin biriydi. Sürünün nakit değeri ve sabit vergi ve kira vermek zorunda olmaması, göçebeyi köylüye göre kıskanılacak bir konuma getirirdi.

Çağdaş Gelişmeler ve Petrolün Etkisi

16. ve 17. yüzyıllarda Avrupalıların Hint Okyanusuna gelmeleri okyanus ötesi ticaretin yapısında köklü bir değişime neden oldu. Aynı şekilde İngilizlerin Umman Denizi'ndeki üstünlükleri ve daha sonraki yüzyıllarda Hindistan'ın Britanya İmparatorluğu'na dahil olması, Selahaddin zamanından beri Süveyş'in doğusunda tartışmasız bir egemenlik sürdüren Müslümanların siyasi güçleri kadar, ekonomik bağımsızlıklarına da ciddi bir darbe indirdi. Süveyş Kanalı'nın yapımı 1869'dan sonra eski ticaret yollarını yeniden açacaktı. Ancak İngilizlerin (1839'dan başlayarak) Aden'i ve (1882'den başlayarak) Mısır'ı işgal etmeleri, ardından Basra Körfezi'ndeki Arap devletlerini fiilen kontrolleri altına almaları, Batı'nın Müslüman dünyasında ekonomik hegemonyasının yolunu açtı ve neredeyse günümüze kadar süren bir kargaşa ve devrimci dönüşüm dönemi başlattı. 1920'li ve 1930'lu yıllarda İran, Irak, Körfez devletleri ve Kuzey Afrika'nın kimi kesimlerinde petrol bulunması, bölgesel ekonomilere yeni bir dinamik faktör getirerek, 1960'lı ve 1970'li yıllarda köklü değişimlere yol açtı. Bugün Ortadoğu'daki Müslüman ülkelerin çoğu, halkın yaşam standardı ve zenginliği açısından, dünya sıralamasında en üst düzeylerde bulunmaktadır. Kaynakların petrolün tüketicilerinden İran, Irak, Suudi Arabistan, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri, Umman ve Libya gibi üretici ülkelere devri, sıradan insanların yaşam standartlarını iyileştirmekle kalmamış, ekonomiyi ve toplumu yeniden yapılandırmak için de olanaklar sağlamıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra petrol patlamasının ya-

Karşı sayfada:
Süveyş Kanalı'nın 1869'da açılışı sırasında geçit yapan gemiler. Bu olay Avrupa'nın Müslüman dünya üzerindeki ekonomik baskısının yoğunlaşmasına yol açtı. 1956 yılında İngiltere ile Mısır'ın kanalın kontrolü konusunda birbirlerine düşmeleri sürpriz olmadı. İngilizler kanalı daha doğudaki ekonomik ve siyasi çıkarlarının candamarı olarak görüyorlardı. Mısırlılar için ise kanal sömürge egemenliğinin simgesiydi.

rattığı değişim talepleri, farklı ülkelerde çok farklı sonuçlar doğurmuştur, ama hepsinin ortak faktörü iktisadi modernleşmenin geleneksel toplumsal davranış biçimlerini de zorladığı bilincidir. Buradan hareketle, İslamın bir din ve bir toplumsal sistem olarak yeniden yorumlanması gereği artık herkes tarafından kabul edilmektedir. Artan zenginlik düzeyi petrol zengini Müslüman ülkelerde uyum sorunları doğurmuştur, ama Pakistan, Bangladeş, Endonezya, Mısır, Tunus ve Fas gibi ülkeler için esas sorun, hızlı nüfus artışı ve yavaş teknolojik gelişme nedeniyle toplumlarının yoksul kesimlerinin daha da yoksullaşmasını nasıl önleyecekleridir.

Avrupa'ya Yetişememek

Yeterli düzeyde istatistiksel bilgiyle desteklenen bir tez olmamakla birlikte, genellikle 1500-1800 yılları arasının bir çöküş ve durgunluk dönemi olduğu düşünülür. Bu durgunluğun nedenleri arasında Müslüman ülkeler, Hindistan ve Çin'in Batı Avrupa'da hızlı teknolojik değişimin ve buna bağlı olarak sanayi üretimindeki dönüşümün yarattığı ekonomik büyüme hızına ulaşamamaları bulunmaktadır. 1550'li yıllarda Arap dünyasının artık büyük bölümü doğrudan ya da dolaylı olarak merkezi İstanbul ve Anadolu olan Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi kontrolüne girmişti. Osmanlıların Arap eyaletlerini yönetmek için kurdukları idari yapı I. Dünya Savaşı'na kadar aynen sürse de, Mısır 1820'lerde fiilen bağımsız hale gelmiş, Irak'ın alt kesimlerini denetlemek her za-



man güç olmuştu. Kuşkusuz, İran Türklerin etki alanının hep dışında kalmış, Kuzey Afrika ise giderek Avrupa'nın siyasi ve ekonomik hegemonyası altına girmişti. Başta Fransız ve İtalyan olmak üzere önemli sayıda Avrupalı Kuzey Afrika'nın belirli bölgelerine göç ederek yerleşmiş, buna paralel olarak da Ortadoğu'nun diğer bölümlerine yayılan Batı sermayesi buralarda çağdaş bankacılık ve finans kurumlarını yaygınlaştırmış, demiryolları yapmış ve sanayide mütevazı bir gelişme sağlamıştı. Bu nedenle 1800-1914 arasında ekonomik büyüme dürtüsünün başlıca dışardan geldiği söylenebilir.

Nüfus ve Ekonominin Etkileşimi

Yüzyıllar boyunca art arda gelen salgın hastalıkların ve savaşların neden olduğu demografik felaketlerden sonra, 19. ve 20. yüzyıllarda Ortadoğu nüfusu artmaya başladı. Antikçağda Ortadoğu'nun diğer bölgelere ekonomik üstünlüğünün en somut göstergesi, klasik dönemde bu bölgedeki nüfus yoğunluğudur. MS 2. yüzyılda bölgede yaklaşık 40-45 milyon kişinin, yani dünya nüfusunun neredeyse beşte birinin yaşadığı öne sürülmüştür. 1346-1348 arasındaki büyük salgın ve bunu izleyen salgınlar nüfusu yaklaşık üçte bir azaltmıştı; 1830 civarında Kuzey Afrika ile Ortadoğu'nun toplam nüfusu muhtemelen 35 milyondan fazla değildi. 1914 yılında bu sayı 68 milyona çıkmıştı; 1930'da toplam nüfus 79 milyon, yani dünya nüfusunun yüzde 4'ünün biraz üstündeydi. Artış oranları tüm yörelerde aynı değildi. Mısır'da ekili alanların genişlemesi sonucu işgücüne talep artmıştı. Kuzey Afrika'da da 1870'ten sonra tarımdaki gelişmelere paralel olarak sürekli bir demografik artış oldu. 19. yüzyıl boyunca Avrupa ekonomilerinin sanayileşmesi sonucu, Ortadoğu'nun ticari tarım ürünlerine talep yükseldi. Bu dönemde tarımsal çıktıdaki artışın demografi, mali merkezileşme, para birimlerinin modernleşmesi ve ihracata olan talep gibi iç faktörlerden kaynaklandığı söylenebilir.

Ortadoğu'nun nüfusunda ve dış ticaretinde dramatik bir artış olurken, Avrupa'nın makine üretimiyle rekabet edemeyen geleneksel sanayilerinde gerileme yaşandı. Aynı şekilde, 19. yüzyılın ilk yarısında İngiliz denetimindeki Hindistan'da da pamuk eğirme ve dokuma el tezgâhlarındaki üretimde ciddi ve kalıcı bir çöküş oldu. Dünyanın önde gelen sanayi ülkelerinden biri olan Hindistan, esas olarak tarım ürünleri ve sanayi ham maddeleri üreten ve ihraç eden bir ülke haline geldi.

Mısır'ın bazı kesimlerinde ve Suriye ve Irak'ın tahıl üretiminde, tarımdaki büyüme var olan teknolojileri sürdürüp yeni tarım alanları açarak ve ek işgücü temin ederek gerçekleşti. Zengin toprak sahipleri ve büyük çiftçiler tarım teknolojisindeki pahalı yenilikleri benimsemeye gerek duymuyorlardı. Öte yandan diğer bölgelerde, titiz bir pazar

için üretilen narenciye, ipek, tütün, yağ tohumları gibi kalemlerde üretim artışı için gelişmiş tekniklere ve sulamaya ciddi yatırım yapılması gerekti.

Gelenek ve Değişim

Küçük çiftçilik, zanaatkârlık, göçebe hayvancılık ve kentleşmiş pazarlara dayanan geleneksel ekonomik üretimin temel biçimleri, Ortadoğu'nun büyük bölümünde geç dönemlerde de sürdü. Dış ekonomideki değişimlerin etkisi ihracat ve ithalatın değer ve bileşimindeki sürekli genişlemede, ticaretin yönünde ve bunun farklı toplumsal grupların eline geçmesinde gözlenebilir. Batılıların Doğu Akdeniz'de Osmanlı'nın deniz üstünlüğüne karşı direnişleri 16. ve 17. yüzyıllarda Müslümanların Batı Avrupa ile ticaretini büyük ölçüde azaltmıştı. Ama aynı zamanda Yemen kahvesi ve İran'ın Hazar eyaletinden ipek ipliği Ortadoğu'ya yeni bir iktisadi güç katmıştı. Amerikan gümüşünün Kızıldeniz ve Basra Körfezi yoluyla yayılması da Asya'nın geri kalan kesimi için üç yüzyılı aşkın süre mali likidite sağlayacaktı. Ortadoğu'nun ana ihracat pazarlarının Hindistan, Güneydoğu Asya ve Çin kentleri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak 18. yüzyılda Doğu Akdeniz'le ticaret yapan Avrupalı tacirler faaliyetlerini hızlandırdılar. Kuşüzümü ve kuru üzüm gibi geleneksel kalemlerin yanı sıra, ham ipek, yün, boyama maddeleri, deri ve post ithalatı da arttı. Mısır, Suriye ve Kızıldeniz'e Avrupa'dan cam, porselen, yünlü kumaş ve madeni eşyalar ihracatında da büyük artış oldu. 20. yüzyıl başında Batı'nın sanayileşmiş ülkeleriyle ticaret artık Ortadoğu'daki farklı ekonomilerde önde gelen sektörlerden biri olmuştu. Ancak Mezopotamya'nın bazı kesimleri, İran ve Afganistan için Hindistan hâlâ büyük ve önemli bir pazardı. Ticaretteki bu yeni büyüme sahil kentlerinin işine yaradı, ama kervan yolları üzerindeki eski merkezlerde gerilemeye neden oldu. Bursa, Halep, Bağdat ve İsfahan'a göre İzmir, Beyrut, İskenderiye ve Basra ekonomide daha güçlü konuma geldiler. Süveyş Kanalı inşaatı ve Bağdat-Hicaz demiryolunun yapımı gibi büyük ölçekli girişimleri destekleyen Batılı bankerlerin finansal faaliyetlerini Avrupalı, Ermeni ve Yahudi ticarethaneleri tamamlıyorlardı.

Petrol

1920'lerden başlayarak önce İran ve Irak'ta, sonra Kuzey Afrika ve Basra Körfezi'nde petrol bulunması ve çıkarılması, Avrupa şirketlerinin Ortadoğu ekonomileri üzerindeki etki ve denetimini artırdı. Petrol arama ve çıkarma çalışmaları için gerekli çerçeveyi az sayıdaki İngiliz, Amerikan ve Fransız anonim şirket belirliyordu ve olası petrol yatakları kendi ülkelerinde olan devletlerden bir dizi ticari ve siyasi imtiyaz alınmıştı. Genellikle altmış ya da yetmiş yıllık olan bu imtiyazlar İran, Irak ve Suudi Arabistan'da çok büyük alanlarla, Kuveyt, Bahreyn, Katar, Maskat ve Umman'da ülkenin tümünü kapsıyordu. Bu ticari haklar karşılığında petrol şirketleri ilgili devletlere imtiyaz ücreti ve vergi ödeyecek, petrol yataklarında yerel halktan kişileri çalıştıracak ve iç pazarlara dünya piyasasından ucuz bir fiyata petrol ürünleri sağlayacaklardı. Bu düzenleme, düşük petrol çıkarma ve teknik işletme maliyetleri nedeniyle yabancı şirketler için çok kârlı oldu ve 1950'li ve 1960'lı yıllara kadar sürdü. Ortadoğu'daki petrol üretiminin kârlılığı, Müslüman ülkelerin Batı'ya, özellikle İngiltere, Fransa ve ABD'ye siyasi bağımlılığıyla bağlantılıydı. Bu nedenle, II. Dünya Savaşı'ndan sonra üretici ülkelerin yabancı petrol şirketlerinin konumunda değişiklik taleplerinin, bir bütün olarak Ortadoğu ile dünyanın geri kalan kısmı arasındaki güç dengesinde bir değişimin başını çekmesi doğaldı. Ortadoğu petrol yataklarının düşük maliyetli olması sonucu, sanayide kömür yerine petrol kullanan teknolojik dönüşümler yapıldı. Dünyada petrol ürünlerine olan talep arttıkça, toplam dünya rezervlerinin yüzde 50'sinden fazlasının bulunduğu Arap ve İran yataklarının ekonomik önemi de arttı.

Durumdaki bu değişimden ilk yararlanan İran oldu. 1951'de İran'ın Abadan'daki dev petrol yataklarını millileştirmesi, İngiltere ile aralarında siyasi bir krize yol açtı. On yıllık bir süre içinde Ortadoğu'da faaliyet gösteren yabancı petrol şirketlerinin çoğu net petrol gelirlerinin büyük bir bölümünü ulusal hükümetlerle paylaşmak zorunda kaldılar. 1961'de Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü'nün (OPEC) kurulmasının ve 1973 Arap-İsrail savaşının ardından, petrol tüketen ülkelerin satın alma gücünün çok ciddi bir kesimi üreticilere devroldu. Suudi Arabistan, Körfez devletleri (Kuveyt, Abu Dabi ve Dubai'nin dahil olduğu Birleşik Arap Emirlikleri, Bahreyn ve

Umman) ve Cezayir gibi Arapça konuşulan ülkelere gerçek kaynakların transferi, halk yığınlarına da daha iyi konut, eğitim ve tıp tesisleri ve kamu hizmetleri biçiminde yansıdı ve hayat standartları yükseldi. Yüksek nüfuslu diğer ülkelerde (Irak, İran, Nijerya ve Endonezya) aynı düzeyde ekonomik yarar sağlanamadı, ama petrol üretimindeki artış sonucu bu ülkelerin gelirlerinde de ciddi artışlar oldu. Halen dünyadaki petrol talebi potansiyel arz düzeyinin altındadır ve Müslüman petrol üreticilerinin iktisadi geleceği 1980'lerde olduğu kadar iyimser görülmemektedir. Ancak Ortadoğu'daki petrolün öyküsü, bölgenin her zaman dünyanın ilgi odağında olmak gibi bir kapasitesi olduğunun göstergesidir.

1990'ların Müslüman dünyasında petrol rezervleri ve üretimi

Dünya petrol rezervlerinin yüzdesi olarak		1993'te günlük petrol üretimi (000)	
Azerbaycan	% 0,13	Azerbaycan	240
BAE	% 9,82	BAE	2.189
Brunei	% 0,14	Brunei	165
Cezayir	% 0,92	Cezayir	750
Endonezya	% 0,58	Endonezya	1.323
Irak	% 10,01	Irak	436
İran	% 9,30	İran	3.540
Katar	% 0,37	Katar	428
Kazakistan	% 8,56	Kazakistan	540
Kuveyt	% 9,66	Kuveyt	1.873
Libya	% 2,28	Libya	1.367
Malezya	% 0,37	Malezya	649
Mısır	% 0,62	Mısır	880
Nijerya	% 1,79	Nijerya	1.896
Suriye	% 0,17	Suriye	531
Suudi Arabistan	% 26,06	Suudi Arabistan	8,161
Umman	% 0,45	Umman	775
Yemen	% 0,40	Yemen	450

Müslüman devletlerin rezervlerinin dünya ham petrol rezervlerine oranı: % 82

Küçük petrol üreticileri: Arnavutluk, Sudan, Bahreyn, Tacikistan, Kırgızistan, Tunus, Özbekistan, Türkiye Pakistan, Türkmenistan

OPEC üyeleri: Cezayir, Endonezya, Irak, İran, Katar, Kuveyt, Libya, Nijerya, Suudi Arabistan

Basim Musallam

MÜSLÜMAN TOPLUMUN DÜZENİ

6. Müslüman yaşamının klasik biçimi İslam dünyasının kentlerinde gelişti. Müslümanlar buralarda yasalara uygun olarak yaşıyorlardı. Bir yanda genel bir ahlak anlayışının dayatılması ile öte yanda bireyin vicdani özgürlüğü arasındaki denge buralarda sağlandı ve insani zayıflıklara ve farklılıklara son derece hoşgörülü bir düzen yaratıldı. Kadınların yaşamı hakkında bilgi edinebileceğimiz bu [kentsel] çevre, aynı zamanda Avrupa gücünün yarattığı dönüşümün kendini en fazla hissettirdiği çevre de olmuştur.

Toplum ve Kent

Arapça "toplum" anlamına gelen ümmet sözcüğü bir kentin nüfusuyla dünyanın tüm Müslüman toplumu arasında bir ayrım yapmaz. Her yurttaşı kent toplumuna bağlayan ve tüm Müslüman kentlerince paylaşılan yasa ve kurumlar öylesine tekdüzeydi ki, Atlas Okyanusu'ndan Çin'e kadar İslami kent merkezlerini birbirine bağlayan evrensel bir toplumdan söz etmek gerçekten mümkündü. Siyasi ve kültürel olarak farklı kıtaları aşıp çok değişik köy ve kabile toplumlarının yollarını birbiriyle ilişkilendiren ana çizgi işte buydu. Ortaçağda Müslümanlar bir Müslüman kentinin iki odak noktası olduğu söylerlerdi: Cuma camii ve pazar. Faslı İbn Battuta 14. yüzyılda bir Çin kentinin Müslüman mahallesini ziyaret ettiğinde, pazarın aynen merkezi İslam topraklarında olduğu gibi düzenlendiğini görmüştü.

Kentin merkez camiinde cuma namazına katılmak, kentteki toplumsal dayanışmanın en çarpıcı göstergesiydi. Bunun evrensel İslam toplumundaki karşılığı ise hacdı. Kuşkusuz, hac, Müslüman dünyası içinde seyahat etmenin en büyük dürtüsüydü. Tıpkı camiye gitmenin ticari bir işle birleştirilebileceği gibi, hac da ticari alışveriş ve mesleki ilerleme için bir fırsattı. Şam ve Kahire'den, hatta Fas'ta Fez kentinden her yıl hareket eden çok büyük hacı kervanları, satılacak mallarla yüklü olurlardı. 16. yüzyılda Leo Africanus gibi oldukça yoksul bir hacı ya kâtiplik hizmetleri sunarak ya da meta spekülasyonu yaparak yolculuk masraflarını çıkarmayı umuyordu.

Müslüman gezginlerin anlatımlarından ortaçağda Müslüman kentlerinin canlı bir tablosu ortaya çıkmaktadır. Bu yazarların tümü ulemadan yüksek düzeyde eğitimli kişilerdi ve yazılarında ilk göze çarpan şey onların Kurtuba'dan Fez'e, Fez'den Kahire'ye, Kahire'den Şam'a Arapça'yı ortak din, hukuk, bilim ve eğitim dili olarak kullandıkları ve bu kentlerin seçkinleri arasında rahatça ve özgüvenle hareket edebildikleridir. Bu gezginler gittikleri her yerde saygı ve konukseverlikle karşılanıyor ve iş bulabiliyorlardı.

Örneğin tarihçi İbn Haldun 1332'de Tunus'ta doğmuş, ama kesintilerle birkaç yıl Fez'de, önce alâme (sultanın resmi imzası) kâtibi, sonra da Sultan Ebu İshak'ın edebi divanının resmi üyesi olarak Merinilerin hizmetinde çalışmıştı. 1362'de İbn Haldun İspanya'da Gırnata sarayında bulunuyordu. Yirmi yıl (ve en az o kadar olay) sonra Memlûk başkenti Kahire'ye vardığında ise el-Ezher'de verdiği dersler öğrencilerle dolup taşıyordu. Aynı zamanda Kahire'nin Maliki baş kadısı olarak da atanmıştı.

Belki bu durumun en iyi örneği İbn Battuta'dır (1304-yak. 1377). İbn Battuta aslında Tancalıydı, ama doğuda Çin'den batıda İspanya ve Nijer'e kadar uzanan otuz yıllık gezginlikten sonra Fez'e yerleşmiş ve burada gezilerinin öyküsünü yazmıştı. Kitabından Hint sultanına kendisini Delhi'ye baş kadı atanacak kadar sevdirdiğini, sonra da onun elçisi olarak Çin'e atandığını öğreniyoruz. Kuşkusuz, anayurdundan 7000 mil uzakta İbn Battuta'nın hiçbir kültürel engelle karşılaşmadığını söylemek olanaksızdır, ancak belli ki bütün bu ülkelerde kabul görmesi ve yükselmesi için hiçbir engel bulunmuyordu.

İslam toplumunu bir kent toplumu olarak tanımlamak artık geleneksel hale gelmiştir. Ortadoğu'nun tarihi, ticaret ve öğrenimin, sanayi ve sanatın, yönetim ve dinin serpilip geliştiği kentlerin tarihidir. Kentlerden uzak bölgelerde güçlü bir kırsal tabana sahip büyük toprak beyleri hemen hiç olmamıştır. Güç merkezleri hep kentseldi. Kabile reisleri sık sık çöl ya da dağ halklarından ordular oluşturarak, kentleri ele geçirmeye çalışırlardı. Ancak bir kez iktidarı ele geçirdikten sonra artık onları ilgilendiren istikrarlı ve refah içinde bir kent yaşamıydı.

Bu kentlerden Bağdat, Kahire ve Kayrevan gibi birçoğu Müslümanlar tarafından kurulmuş, bir bölümü ise onlar tarafından büyütülmüş ve

-1354 Arasında Yaptığı Seyahatler

zenginleştirilmişti. Müslümanlar Roma, Bizans ve Sasanilerden kalanları yok etmek yerine, onları aşmak fikrini geliştirmişlerdi. Peygamber'in ölümünden (MS 632) altmış yıl sonra dünya sahnesine çıkışlarını, o zamana kadar genellikle dünyanın tam merkezi sayılan Kudüs'teki en kutsal alanlardan birinde Mescid-i Aksa'yı inşa ederek simgelediler. Bunu, yirmi yıl sonra, dünyanın hâlâ en asil binalarından biri olan Şam'daki Emevi Camii izledi. Elli yıl sonra, 762'de ise bütünsel olarak planlanmış ilk Müslüman başkenti olan Bağdat'ı inşa ediyorlardı.

Bu arada Kuzey Afrika'da Kayrevan'ın yeri seçilmiş ve Arap camilerinin en klasiği sayılan yapının yapımına başlanmıştı. Doğuda, 640 yılından sonra Mısır'daki ana Müslüman yerleşimi olan Fustat büyük bir kente dönüşmüş ve 969'da Fatimiler tarafından kurulan el-Kahire eklenerek kent genişletilmişti. Batıdaysa, 8. yüzyılda İspanya'nın fethinin ardından, Bağdat'taki mücadelelerden kaçan İdris bin Abdullah adlı bir prens Atlas dağlarının eteklerinde ve İspanya yolu üzerinde sulak bir vadi keşfetmişti. 788-789 tarihinde Fez kenti bu vadide kuruldu. Üstündeki alçak tepelerden bakıldığında Fez'in birbirine bitişik evleri yumuşak taraçalar halinde

vadinin çizgilerini izliyor, düz damları göz kamaştırıcı bir küpler karmaşası oluşturuyordu. İlk bakışta Fez etkilemek amacıyla yapılmış bir kent değildi. Çarpıcı manzaralar, bulvarları, rıhtımlar, ön cepheler yoktu. Leo Africanus kent surlarını ve kalabalıkları bahse değer bulmuştu: 1526 tarihli *Vasfi İfrikiyye* (Afrika'nın Durumu) adlı yapıtında, "Bu kentin ne kadar büyük, ne kadar kalabalık, ne denli tahkim edilmiş olduğunu görmek dünyaya değer" diyordu. Avrupa'da Afrikalı Leo diye bilinen bu kişinin asıl adı Hasan el-Vezzan'dı (öl. yak. 1550) ve Gırnata'da doğup Fez'de büyümüştü. Kent aslında bir görkemli binalar derlemesi değil, bir insan topluluğuydu. İster zengin olsun, ister yoksul, evler bahçelerle birbirlerinden ayrılmamış, tersine birbirlerine sokulmuş, üç duvarlarını paylaşmış, penceresiz dördüncü duvarla da kendilerini sokaktan ayırmışlardı. Peygamber, "Mümin mümine, bir binanın birbirini payandalayan bölümleri gibidir" demişti.

Sokağa bakan çamurla sıvalı duvarlar, ağır kapılar dışında kesintisiz bir çizgi oluştururlardı. Her kapı dar, kıvrılan bir koridora açılır, bunun sonunda sokaktan gizlenmiş, çok farklı ve mahrem bir mekân ortaya çıkardı. Evin ortası, üç yanında koridorlar bulunan bir avluydu; bunun ortasında da bir çeşme ya da havuz bulunurdu. Avlu taşla döşenir, duvarlar ve koridor payandaları çoğunlukla fayansla kaplanır, sütunların oymalı ya da kartonpiyerli başlıkları olurdu. Burası özel yaşamın beklenmedik zarafetteki kutsal yeriydi.

Evlerdeki avluların kamusal karşılığı kent merkezindeki açık alan, yani camiydi. Havadan bakıldığında Fez'in Karaviyin Camii, kent labirentinin ortasında düzenli ve geniş bir açıklık olarak görünür. Fez'de daha birçok cami bulunuyordu, ama diğer Müslüman kentlerinde olduğu gibi burada da merkez camii ile yerel camiler arasında bir fark vardı. İbn Haldun, "Kent camileri iki türdür," diye yazıyordu, "bayramlar için hazırlanan büyük, geniş camiler ve nüfusun bir bölümünün ya da kentin bir mahallesinin gittiği ve toplu namaza uygun olmayan küçük camiler." Merkezi cami herkesin ibadet ettiği bir yerdi ve buna uygun büyüklükte olmalıydı. Günde beş kez duyulan ezan sesi kentin nabzı gibiydi. Kentin kan dolaşımı sisteminin kalbi camiydi. Toplumun toplanma noktası olarak cami, Roma'nın forumu ve Avrupa'nın pazaryeriyle aynı rolü oynardı. Ancak önem-

li bir fark vardı: İslam kentinde topluluk siyasi ya da mali otorite değil, dinin hegemonyası altında bir araya gelirdi.

Cami bir ibadet yerinden çok daha fazla bir yerdi. Karaviyin Camii 20. yüzyıla kadar Fez'in önde gelen eğitim kurumu oldu. Kahire'deki el-Ezher gibi burası da kentin üniversitesiydi. Yerel Kuran okullarını bitiren öğrencilerin en seçkinleri burada yüksek eğitim görürlerdi. Öğrenciler seçtikleri öğretmenin çevresinde daire kurup oturur, İslami ilimler öğrenirlerdi. Bir öğrenci, öğretmenlerinin Kuran ve hadis üzerine yorumlarını özümseyip, İslami ilimleri ve Arap sanatlarını araştırdıkça ve en önemlisi İslam hukukunu tartıştıkça, ulema konumuna yaklaşırdı.

Medreselerin çoğunluğu Karaviyin Camii çevresinde konumlanmıştı. Kentin batı ucundaki ünlü İnaniyye Medresesi dışında, Fez medreseleri eğitim kurumlarından çok öğrenci yurtları gibiydiler. İbadet yerleri, hatta bazen minareleri olan bu binalar özünde, gene cami çevresinde bulunan konuk tacirler için hanların akademik karşılıklarıydılar. Leo Africanus burada 200 kadar han olduğunu tahmin ediyordu. Kentin iki çok önemli ticaret yolunun, yani Tunus ve Mısır'dan İspanya ve Atlas Okyanusu sahiline giden uzun doğu-batı hattı ile Timbuktu ve Yukarı Nijer krallıkları ile Akdeniz arasındaki, Sahra'yı aşan hattın kesiştiği noktada olması nedeniyle, bu hanlar sürekli dolup taşardı. Bu yollar sayesinde bütün Müslüman dünyasının lüks malları Fez'e ulaşırdı: Hindistan'dan mücevher ve sandal ağacı; Orta Asya'dan kürk; Yemen'den günlük; Basra Körfezi'nden inci; İran'dan safran, çivit ve halı; Batı Afrika'dan altın. Tacirler buradan ayrılırken de Fez'in ürünleri olan ipekleri, iplikleri, kumaşları, saraciyeyi ve kunduraları götürürlerdi.

Karaviyin Camii'nin yanındaki alan *kaysariyye*, yani kentin ticari merkeziydi. Buranın dar ve kimi çıkmaz sokaklarında kuyumcu dükkânları, kundura ve deri eşya pazarı, baharat ve kumaş pazarları vardı. Her işkolunun ürünlerinin toptancıdan perakendeciye açık artırmayla satıldığı depolar olan *funduk*'lar da burada bulunurdu. Fez'in yerel pazarlarında yiyecek ve temel ihtiyaç maddeleri satılırdı, ama *kaysariyye* uzak yerlerle yapılan ticaretin merkezi olarak ayrı bir konuma sahipti.

Kentin konumunda, yerden çıkıp Fez vadisini oluşturan kaynak sularının belirleyici bir rol oynadığı kuşkusuzdur. Kent gelişip zenginleşme-

İslam dünyasında konutlar İslam öncesi kültürlerin etkisine, iklime, coğrafyaya, yapı malzemelerine ve inşaat tekniklerine göre farklılık gösterirler. Ancak çoğu Müslümanın paylaştığı, ailenin kendi meselelerini, günah şeyler yapmamak koşuluyla, komşulardan ve devletten korumak hakkı ve kadınlara ilişkin şeriat kurallarıyla Müslümanların tercihlerine yönelik kaygılar evlerin doğasını etkilemiştir.

Bir Fez evine dıştan bakıldığında içerisini tahmin etmek pek mümkün değildir. Dış dünyaya bakan duvarlar yüksek ve penceresizdir. Alt katta bazen pencere olur, ama bunlar da küçük ve kafeslidir, ayrıca yoldan geçenlerin içeri bakamayacağı kadar yüksektirler. Daha yukarılarda pencereler olabilir, ancak bunlar komşuların avlularına bakmamalıdırlar. İçerdeki yaşamdan dışarıya hiçbir iz sızmamalıdır. Tecrübeler erkeklere kadınlarını komşuların meraklı gözlerinden, zenginliklerini devletin kıskanç bakışından saklamayı öğretmiştir. İç mekânı güzelleştirmek için masraftan kaçınılmaz, bu kısım çini, alçı ve ahşapla bezenirdi. Aile serinlik ve gölge sağlaması için ağaç ve çiçek yetiştirilen, fıskiye ve havuzlarında sular akan bir ya da birkaç avlu çevresinde yaşardı.

Kuran, "Müminler başka insanların evlerine onların izni olmadan ve kendilerine barış dilemeden girilmez" diye buyurur. Ancak bir Müslüman başka bir eve girdiğinde bile, çok büyük olasılıkla selamlıktan öteye geçemezdi. Bu bölüm haremden bazen kafeslerle ayrılır, böylece kadınlar erkekleri seyredebilirlerdi, ama bazen de araya daha büyük mesafe konulurdu. Evin erkeğinin birden fazla karısı varsa, harem her kadın için eşit, ama ayrı bölümlerden oluşurdu. Çoğu kez evin mimarisi bile dinin gereklerini yansıtırdı.



Evin kalbi avluydu. Çini kaplı zemin, havuz ve fıskiye olağan öğelerdi.



Fez'in merkezindeki Karaviyin Camii'nin avlusu. Caminin yapımına 859'da Murabıtın tarafından başlanmış, 10., 12. ve 17. yüzyıllarda camiye ekler yapılmıştı. Kentin en iyi öğrencileri ulema saflarına katılmak üzere burada eğitilirlerdi. Cami 20. yüzyıla kadar kentin başlıca eğitim merkeziydi.

sini ırmaktan kolayca bol ve temiz dağ suyu sağlayabilmesine borçluydu. Fezli teknisyenler arazinin eğiminden yararlanarak ve karmaşık bir kanal sistemi kurarak, kentin tüm cami, medrese ve *funduk*'larına, sokak çeşmelerine, hamamlara ve önemli kişilerin evlerine su sağlamışlardı. Suyun miktarı ve basıncı etkin bir lağım akıtma sistemi kurmaya bile yeterliydi.

Ancak kentin varlığı için suyun asıl önemi, tarım ve sanayi için sağladığı olanaklardı. Civarda iyi otlaklar ve ekilebilir araziler olması kuşkusuz her ortaçağ kenti için bir gereksinimdi. Fez'de de kentin sınırları içinde ve dışında büyük meyve ve sebze bahçeleri vardı. Biraz ötedeki dağ otlakları kente et, zeytinlikler zeytinyağı, sahil düzlükleri tahıl sağlarlardı. Büyümenin temel unsurları burada mevcuttu, ancak bunları yaşama geçirecek zenginliği yaratmak için Fez sanayiden yararlandı.

Fas'ın İngilizce ve Fransızca'daki adı olan Morocco, bu dillerde deri [maroken] anlamına gelir. Gerek kent, gerekse eski başkenti ol-

duğu ülke ürettikleri ürünle tanınır olmuşlardır. Endülüslü ustalar ırmağın güney kıyısına yerleştiklerinden beri, Fez el sanatlarıyla ün kazanmıştır. İspanya'da Müslüman egemenliğinin uzun çöküş döneminde Kurtuba, Sevilla ve Gırnata'dan buraya yeni göç akımları olmuştu. Sanatkâr ve çalışkan bu insanlar yeni beceriler getirdikleri kenti zarif camiler, bezemeler ve mozaiklerle donatmışlardır.

Kuyumculuk (İspanya'dan 1492'de kovulan büyük Yahudi topluluğunun uzmanlık alanı), dokumacılık ve deri işleme gibi kimi zanaatlar suya ya hiç ihtiyaç duymadıklarından ya da çok az ihtiyaç duyduklarından, kentin ortasında sürdürülebilirlerdi. Ama çömlekçilik, değirmencilik, özellikle de boyama ve tabaklama gibi kimi işler için çok su gerekliydi. Bu nedenle, bu işleri yapanlar ırmak boyunca, konut ve ticaret alanlarının alt tarafına konumlandılar ve kentin planını önemli ölçüde büyüttüler. Leo Africanus, "Boyacıların yerleri ırmağın kıyısındadır ve her birinin ipek kumaşlarını yıkamak için çok temiz bir çeşme ya da sarnıçları vardır" diye yazıyordu. Deri ve postların değişik fıçılarda hazırlanıp işlemlendiği tabakhaneler de ırmağın alt tarafında bulunuyorlardı. Yalnızca işlemleme süreci yirmi aşamadan oluştuğundan, tabakhanelerde üretim hattı yöntemi uygulanırdı. Öte yandan tabakhaneler fabrikadan çok toplumsal atölye işlevi görürler, zanaatkârlar buralarda yer kiralayarak kendi çırak ve kalfalarından oluşan ekiplerini, alet ve malzemelerini getirirlerdi. Bir tabakhanede muhtemelen böylesi yüz ekip çalışırdı.

Çağdaş dönemden önce bu işgücünün nasıl örgütlendiği şiddetli tartışmalara konu olmuştu. Örneğin, her tabakhanenin üyesi olduğu ticari örgütler lonca mıydı, yoksa değil miydi? Her durumda Fez'de bunlar önemli örgütlerdi. Başlarında bir emin bulunan bu örgütler her sanattaki hiyerarşiyi düzenler, bir üyeliğe kabul sistemi oluşturur ve iç anlaşmazlıkları çözümlerlerdi. Üyeleri için temel sosyal yardımlar da sağlarlardı. Her "lonca" belli camileri destekler ve belli bir sufi tarikatıyla özdeşleşirdi. Ayrıca muhtesibe [denetim görevlisi] her zanaat grubunun ortak görüşünü iletir ve ticari uygulamalar konusunda uzmanlık yapardı.

Muhtesip, kamu ahlakının resmi koruyucusuydu ve pek çok sorumluluğu vardı. Cuma namazına katılımı ve oruç tutulmasını denetler,

halk içinde edepli davranılmasını gözetirdi. Çocuklara, kölelere ve hayvanlara insanca muamele edilmesi ve sokak ve camilerin temizliği onun alanına girerdi. Ama ana işlevi pazarda denetim ve hakemlik yapmaktı. Ağırlık ve ölçütlerin denetimini muhtesip yapardı; muhtesibin standart ölçüsü bugün bile Fez kaysariyyesinde bir mermer parçası üstünde görülebilir. Aynı zamanda fiyatları denetler, kalite kontrolü yapar ve hile yapanları cezalandırırdı. Muhtesipliğin dini bir kurum olarak görülmesi ilginçtir. Bu görevi üstlenen kişi, her müminin dindaşlarını iyi olmaya teşvik etme ve kötülüğü yerme olan temel dini görevinin resmi uygulayıcısıydı. Muhtesip, İslamın günlük yaşama dahil olmasının ve Müslüman toplumunda bir dayanışma ve uyum ruhu yaratmasının klasik bir örneğiydi.

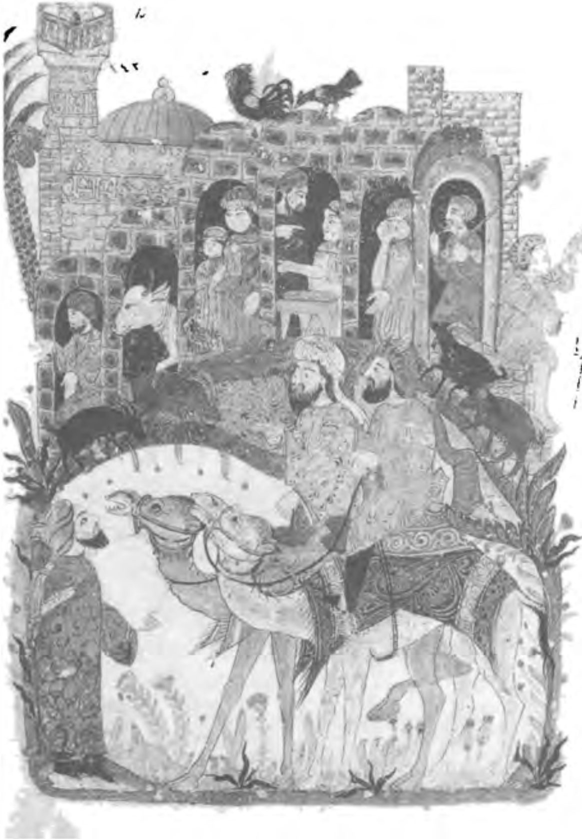
Cemaat, Devlet ve Birey, Hisbe Görevi

Belli bir toplumun Müslüman olduğunu söylediğimizde, eğer toplumsal kurumlarının önemli ölçüde İslam hukukunca belirlendiğini (örneğin evlilik ve miras düzenlemelerinde İslamın damgasının bulunduğunu) kastetmiyorsak, fazla bir şey söylemiyoruz demektir. Şeriat, toplumu biçimlendirmek için sürekli baskı yapan ideal bir toplumsal ahlak sistemiydi; öte yandan, hukuki düzenlemelerin toplamından fazla bir şeydi, çünkü belli bir genel görüş ya da tutumu içeriyordu. Bu görüş, Tanrı'nın gösterdiği doğrunun bireyin yaşamını yönlendirmesi inancıyla, doğru davranışın esas olarak bireyin vicdanına ve çoğunluğa uyma ihtiyacına dayandığı anlayışını birleştiriyordu. Şeriatın bireye yaptığı vurguyu Albert Hourani şöyle ifade eder: "Vurgu, bireyin bu dünyanın ve öbür dünyanın nimetlerini elde etme ve bunları istediği gibi kullanma özgürlüğü üstünedir." Ortaçağ toplumu doğrudan baskının tehlikelerine ya da devletin din işlerine karışmasına karşı çok hassastı. Toplumun ahlaki düzeni ilkeler konusunda katıydı, ama aynı zamanda insani zayıflıkları ve farklılıkları affetme eğilimindeydi. Temel ilke, ılımlılık ya da denge, yani el-Gazali'nin (1056-1111) Kuran'ın *sırat-i müstakimi* (doğru yol) ile özdeşleştirdiği orta yoldu.

El-Gazali 11. yüzyılın son on yılında *İhyâu Ulumi'd-din* (Din Bilimlerinin Canlandırılması) adlı kitabını yazdığı zaman, Bağdat, Şam ve Kudüs de aralarında olmak üzere birçok önemli kentte yaşamış bulunuyor-

du. Gazali İslam edebiyatının en etkin yapıtlarından olan bu kitabın bir bölümünü, sokaklarda, camilerde, pazarlarda, hamamlarda ve evlerde yaygın olduğunu söylediği suçların kınanmasına ayırmıştı. Kitap ulemanın, dolayısıyla şeriatın hâkim tutumunu kavramak için yararlı bir belgedir.

Sokak suçları arasında evlere balkon ya da dükkânların önüne sıra ekleyerek kamu alanına tecavüz etmek; sokağa odun ya da tahıl yığarak geçişi engellemek (ancak hanenin tüketimi



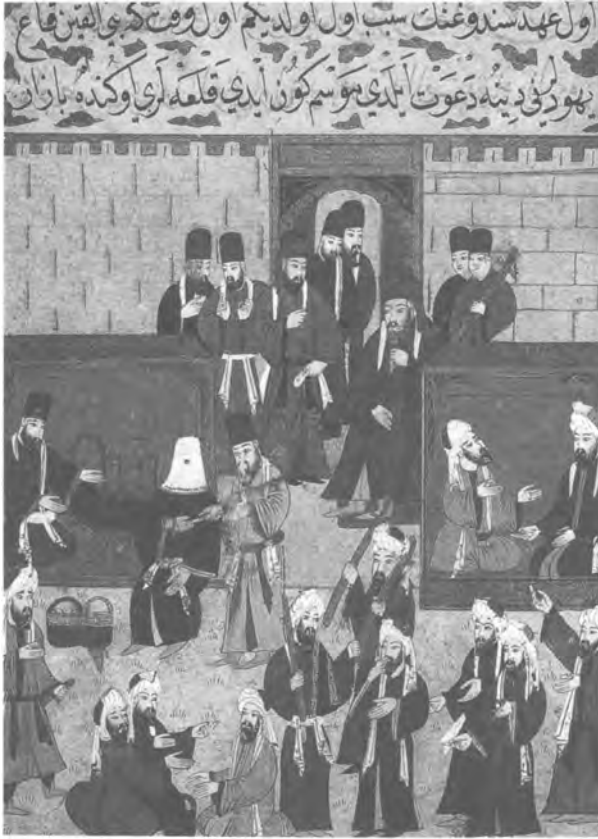
13. yüzyılda küçük bir kasabaya gelen gezginler. İnsancıl ve esprili bir gözle çizilen resimden, zamanın kent yaşamı hakkında bilgi edinebiliriz. Kuşkusuz, kentte bir cami ve bir minare vardır, ama kapalı çarşıya benzer binanın üstünde tavuklar gezinmektedir. Kent kapısının dışında oturan bir kadın iplik eğirmekte, kapıda da uzun mızraklı bir nöbetçi durmaktadır. Bir kadınla bir adam tartışmakta, etrafta hayvanlar dolaşmakta, gezginlerse saygıyla karşılanmaktadır. Hepsinin giysileri ve develerin eyerleri tiraz denilen kumaş parçalarıyla bezenmiştir.

için gerekli miktara izin verilecekti); kasap dükkânı dışında kesim yaparak yolu kanla kirletmek; sokağa su döküp yeri kaygan yapmak; binek hayvanlarını inip binmek için gerekenden uzun süre bağlı tutmak ve böylece yolu hem engellemek, hem de hayvan tersiyle kirletmek; dar sokaklara keskin kenarlı eşyalar yüklenmiş yük hayvanları sokarak, insanların giysilerini yırtmak (mümkün olduğunda daha geniş caddeler kullanılacaktı); delikanlıların gruplar halinde giriş çıkışlarını seyretmek üzere kadın hamamları önünde aylaklık yapmaları bulunur. El-Gazali bu tür davranışların sokağın kamu yararına hizmet etme amacına aykırı olduklarını açıklar. Yayaların mümkün olduğunca engellenmeden ve giysileri yırtılıp kirlenmeden sokakta dolaşma hakları vardı. Sokaklara kamu sağlığı ve güvenliği için olduğu kadar, estetik nedenlerle de çöp atılmamalıydı. Yazar, anlamlı bir ifadeyle, "insan tabiatının pislikten nefret ettiğini" söylüyordu.

El-Gazali dini törenlerin gösterişçi ve aşırılığa kaçan biçimde düzenlenmesini, ezanı abartan ve uzatan ya da başkasının ezanının ortasında başlatan müezzinleri de kınıyordu. Bu tür aşırı heves gösterilerinin kulak tırmalayıcı bir gürültü yaratarak cemaatin kafasını karıştırdığını söylüyordu. Aynı camide sabah ezanını tekrarlama âdetini ise, hiçbir işe yaramayan bir bela olarak niteliyordu, çünkü duyabilecek uzaklıktaki hiç kimse birinci ezandan sonra uyuya kalmazdı. Öte yandan camide aptes bozacak kirli giysileriyle, kıbleye ters dönerek ya da Kuran surelerini yanlış okuyarak diğer kişilerin dikkatini dağıtan pek çok kişi vardı. Sureleri yanlış bilen kişilerin çokluğu nedeniyle, el-Gazali bunları doğru öğrenmenin yararını vurguluyordu. Her durumda böylesi kişiler alçak sesle konuşmaları için nezaketle uyarılmalıydılar.

Camiler özellikle cuma günleri ilaç, yiyecek, muska satan satıcılarla dolardı. Şarlatan hekimler ve muskacılar caminin içine de dışına da sokulmaması gereken sahtekârlardı. Öte yandan, ibadet edenleri rahatsız etmemeleri ve camiyi pazar yerine çevirmemeleri koşuluyla, giysi, ilaç, kitap ve yiyecek satanların camiye girmelerinde bir sakınca yoktu. Aynı şekilde çocuklar da camiye girip oynayabilirler, ama camiyi çocuk bahçesine çeviremezlerdi. Caminin kapıları, küfür edip mahrem yerlerini göstermedikleri sürece delilere de açıktı. Sarhoşlar da kusmadıkları, saldırganlaşmadıkları

durumda camide durabilirlerdi. El-Gazali sarhoşları dövüp atmak isteyenlere karşıydı; ona göre sarhoşlar ayılıp içkinin kötülükleri kendilerine anlatılıncaya kadar camide tutulmalıydılar. Gene de kamusal yerlerde sallanarak dolaşan bir sarhoşun cezalandırılmasından yanaydı, çünkü böyle bir günahın kamuya sergilenmesi önlenmeliydi. Öte yandan gizli gizli içenlere karışılmamalıydı, çünkü evlerinin mahremiyetinde insanları gözlemek içmekten daha büyük bir suçtu.



16. yüzyıl sonlarından bir Osmanlı minyatüründeki bu çarşı sahnesinde, muhtesipler işbaşında görülmektedir. Çarşı normal günlük yaşamını sürdürmekte, satıcılar bağırarak mallarını satmakta, adamlar pazarlık etmekte, bir kadın bir bileziği satmaya ya da almaya çalışmaktadır. Muhtesipler (pazar denetçileri) kılıçlı kişilerdir.

Suçlarla ilgili tartışma, el-Gazali'nin her Müslümanın birinci görevi olan *hisbe*, yani "doğruyu savunup yanlışı önleme" (*el-emru bi'l-ma'rûf ve en-nehyu ani'l-münker*) konusundaki çok değerli incelemesinin bir parçasıydı. Muhtesiplik bu önemli görevde bir uzmanlaşma olarak düşünülmüştü ve "muhtesip" hisbeyi uygulamak anlamına geliyordu. El-Gazali'ye göre hisbe görevi "dinin ana ekseni ve Allah'ın peygamberlerini dünyaya göndermesinin yüce amacıydı." Gazali'nin hisbenin kadın, erkek, özgür, köle, dürüst, hatta günahkâr (*fâsik*) ayrımı gözetmeksizin her *bireysel* mümininin vazgeçilmez hak ve yükümlülüğü olduğu tezi çok önemliydi. Ancak akıl hastaları, çocuklar, sakatlar ve kâfirler bu kapsamın dışındaydılar. Bireyin, yöneticinin (imam, vali) izni olmadan hisbe hakkı olmadığı görüşünü kesinlikle reddediyor, bu görüşün dini kaynaklarda temeli olmadığını savunuyordu. Ona göre bu kaynaklar her müminin koşulsuz olarak yanlışı eleştirmesi gerektiğini vaaz ediyorlardı ve kişinin bunun için herhangi bir diğer yaratığın iznine ihtiyacı yoktu.

Müslüman yönetiminin ilk iki yüzyılında hukuk ve mevzuat konusunda kesin kararı halifenin mi, yoksa ulemanın mı vereceği konusunda büyük bir mücadele sürmüştü. 9. yüzyılın ilk yarısında doruğa ulaşan bu çatışma, el-Gazali'nin zamanında artık çoktan ulema lehine çözümlenmişti. Anlaşmazlığı ilk tanımlayan, dini öğreti konularında en son kararı vermeye yalnızca halifenin yetkili olmasında direten halife el-Memun (yön. 813-833) olmuştu. El-Memun halife devletinin dünyevi olduğu kadar dini konularda da tartışmasız otorite olmadan yaşayamayacağını belki de çok geç kavradı; hatta, kendisiyle tutarlı olarak, kimlerin hadisleri iletebileceği konusunda da halifenin karar vermesini istiyordu. El-Memun, saltanatının son döneminde, doğru ve yanlışı belirlemede hakemliğin halifenin değil, kendilerinin hakkı olduğunu iddia eden, kendinden menkul dini liderleri bastırmak için bir engizisyon (*mihne*) oluşturdu.

Bu liderler Kuran ve sünnetin halifenin üstünde olduğunu, onların ilahi buyruklarına uymanın tüm diğer bağlılıkları aştığını, bu buyrukların yorumundan cemaatin uzmanları aracılığıyla bizzat sorumlu olduğunu ve böyle bir İslam anlayışını savunmayan bir halifenin cemaate hâkim olamayacağını iddia ediyorlardı. Engizisyonun hedef aldığı ulemanın başkent Bağdat'ta sivil toplumu *el-emru bi'l-ma'rûf* bayrağı altında halifeye karşı se-



Hükümdar ve maiyeti camide namaz kılıyor; 16. yüzyıldan bir İran elyazmasından. Cami cemaat için önemli bir toplanma merkeziydi ve Müslümanların orada diğer kişilere azami saygıyla davranmaları beklenirdi. Kadınların ayrı bir bölmede olması dikkate değerdir. İslamın ilk yüzyıllarında kadınlar camide namaz kılma haklarından tam olarak yararlanırlardı; ancak daha sonraları bu tüm Müslüman toplumlarda mümkün olmamıştır.

ferber edebilmiş olması, dikkate değer bir noktadır. İddiaların temeli de, kendilerinin tek tek müminlerden oluşan bu cemaati temsil ettikleri varsayımıydı.

Engizisyon dramı, el-Memun'un hisbenin devrimci potansiyelini kontrol edebilmek amacıyla daha önce izlediği ve daha incelikli stratejiyi gölgede bırakmıştır. Eski pazar müfettişliği işine muhtesiplik adı vererek yeni bir resmi görev yaratan ve ancak atadığı muhtesiplerin "doğruyu savunup yanlışı önlemeye" yetkili olduğunu buyuran el-Memun'du. Yönetimdekilerin hisbenin devrimci potansiyelini gemleme çabaları anlaşılabilir bir gereksinimdi ve bunun iyi tanımlanmış bir iş olarak devletin atadığı bir memura devri çok başarılı oldu; giderek de İslam dünyasının tüm kentlerine yayıldı. Pazar müfettişi olarak muhtesip kavramını aşıp, özgün hisbe anlayışını ve onun açtığı büyük "anayasal" olanakları görebilmek her zaman pek kolay olmamıştır.

Ramazan bayramı her yıl cemaat ruhunu öne çıkaran büyük kutlamalardan biriydi. Bayramda Müslümanlar yeni elbiseler giyer, camiler tıka basa dolar, sevinç ve başarı karışımı duygular paylaşılırdı. Burada bir süvari grubu bayramı kutlamak için toplanmıştır. Sancaklarda ayetler yazılıdır.



İki yüzyıl sonra İslami siyaset kuramı üzerine ilk kapsamlı yapıt olan el-Maverdi'nin (öl. 1058) *el-Ahkamü's-Sultaniye*'si (Hükümet Etmenin Kuralları), belediye görevlisi olarak muhtesipliğin başarısını teyit ediyordu. Öte yandan, bundan bir kuşak sonra el-Gazali bu görevliden hiç söz etmiyor ve her zaman yaptığı gibi doğruca konunun özüne iniyordu. İlk dönemde ulemanın gerçekleştirdiği bir dizi kahramanca hisbe eylemini aktararak, o büyük anayasal mücadeleyi anımsatıyor ve İslam tarihinin Muaviye'den el-Memun'a kadar hemen hemen tüm halifelerine karşı son derece kışkırtıcı bazı siyasi söylemlerde bulunuyordu. ("Cehennemde Allah'ın bütün diktatör imamlar için özellikle hazırladığı Habhab adlı bir vadi bulunmaktadır.") Durumu şöylece özetliyordu: "Eğer baskı yaptığı için imamı eleştirmek doğruysa, o zaman onun iznini almak nasıl doğru olabilir?... Eğer vali isterse birisinin *el-emru bi'l-ma'rûf* uygulamasını onaylasın; ama eğer bundan memnun olmazsa, o zaman onun hoşnutsuzluğu kınanması gereken bir kabahattir."

Bir olayda kendini muhtesip ilan eden birisi el-Memun'un önüne getirilir. Halife ona, "Bana aktardıklarına göre sen iznimiz olsun ya da olmasın, kendini 'doğruyu savunup yanlışı önlemeye' yetkili görüyormuşsun ... oysa Allah bu hakkı bize vermiştir" der. Adam şöyle cevap verir: "Sana dünyada hüküm sürme hakkı verilmiştir, ama burada Allah'ın kitabı ve Peygamber'in örneği var; eğer sen bunlara itaat etseydin, sana onların kutsallığını korumada yardımcı olanlara şükran duyardın." Bir diğer öyküde halife el-Mutemid'in bir gemi dolusu çok iyi şarabını parçalayan bir adam huzura getirilir: "Kimsin sen? –Bir muhtesip –Kim seni hisbe yapmaya atadı? –Seni imamlığa atayan, beni de muhtesipliğe atadı."

Halifeliğin –olduğu kadarıyla– otoritesi, el-Memun'dan hemen sonraki halifelerin ölümünden sonra sürdürülemedi. Abbasi halifeleri bu dönemde böyle bir otoriteye sabit bir temel bulabilmek için yoğun çaba harcadılar. Halife el-Mutasım'ın (yön. 833-842) Bağdat halkından uzaklaşarak başkenti bu amaçla inşa edilen Samarra'ya taşıma ve İslam dünyasının sınırlarının ötesinden getirttiği Türk kölelerden bir ordu kurma gibi çok ciddi kararlar alması, hem İslamda devletin toplumdan uzaklaşmasının işaretiydi, hem de bu uzaklaşmaya büyük katkıda bulundu. İbn Hazm

(öl. 1063) 11. yüzyılda durumu İspanya'dan gözlerken, Mutasım'ın politikasının önemi konusunda hiç kuşku duymuyordu.

> el-Mutasım kardeşi el-Memun'dan sonra halife oldu ve Bağdat'tan uzaklaşarak Samarra'yı başkenti yaptı; babalarının askerleri olan Horasanlıları ikincil konuma iterek, dışardan getirtip bir ordu oluşturduğu Türkler'le güç edinmeye çalıştı. İslam devleti bu tarihten başlayarak yok oldu ve yozlaşma başladı.

Ortadoğu'ya Türk ordularının gelmesi ve bu orduların başındaki Türk komutanların kısa sürede fiilen yönetici olmasının ardından, 11. yüzyıl ortalarında bölgeye göç eden çok büyük sayılarda Türkçe konuşan göçebe, Orta Asya'da kalan Türk kuzenleriyle birlikte modern zamanlara kadar Ortadoğu'daki hükümetlerin çoğunu kontrol edecek güçlü bir askeri sınıf oluşturdu.

Abbasi halifelerinin İslam imparatorluğunun büyük eyaletlerinin kontrolünü fiilen yitirmeleriyle, merkezi hükümetin "ümmet"i koruması umudu da kayboldu ve toplum esas olarak kendi başının çaresine bakmaya başladı. Tam da birleşik Müslüman imparatorluğunun ayrı siyasi birimlere bölündüğü dönemde, siyasi parçalanmaya rağmen ve herhangi bir siyasi şemsiyesi olmadan, sivil toplum klasik İslam toplumunu ve bunun, hukuk okullarından sufi tarikatlarına kadar tüm belirleyici kurumlarını oluşturdu. 11. yüzyılda eşzamanlı olarak ortaya çıkmaya başlayan, ruhani örgütler ya da gençlik çeteleri gibi yarı militer gruplar da içinde olmak üzere değişik türden gönüllü birliktelikler, ancak bu ışıkta bakıldığında anlaşılabilirler.

Bu tarihten sonra ümmet, devletten bağımsız olarak din âlimlerinin belirledikleri ülkelere sadakat üzerine temellendi. Ümmet devletten yasayı ve doğruyu savunmasını bekliyor, ama bunların içeriğini saptamasını istemiyordu. Toplum bunun yerine temel yasama işlevini kendi üstlendi ve böylece Müslüman devletlerin kalbinde büyük bir boşluk bırakarak, yüzyıllar boyunca bunların otoritesini azalttı. Söylediğimiz gibi, ortaçağda Müslümanlar bir Müslüman kentinde iki odak noktası bulunduğuna inanıyor-

lardı: cuma camii ve pazar. Kentin vazgeçilmez öğeleri arasında sarayın ya da hükümet konağının bulunmaması, Müslümanların yönetimlerine bakış açıları hakkında bize çok önemli bir ipucu verir. Egemen ideoloji artık devleti özel yaşam alanlarından uzak tutulacak bir dış unsur olarak görüyordu. Güvensizlik ortamı, toplumsal yaşamın mahrem alanları üzerindeki vurgunun artmasına neden oldu ve toplum semte, mahalleye, küçük gruba, aileye ve kişilere sadakate yöneldi.

El-Gazali hisbe konusunu incelerken aynı zamanda iki şey yapmaya çalışmıştı. Bunlardan birincisi, hisbenin devletin iznine gerek olmadan bireyin hakkı olduğunu, bunun mevcut toplumun kuruluş ilkelerinden biri olduğunu savunmaktı. İkincisiyse, hisbeyi bireysel haklar korunup toplumsal çatışmalar önlenecek biçimde düzenleyerek, fanatiklerin hisbeyi uygun bulmadıkları her şeyi bulup yok etmeye bir davet olarak algılamalarından kaçınmaktı. Bu ikinci kaygı doğrudan devlete değil, bireyin mahremiyetine ve vicdanına müdahale edebilecek tüm unsurlara yönelikti. El-Gazali burada sivil toplumun ve şeriat hukukunun koruyucularının yasa dışı hareket etmemeleri için olağanüstü dikkat gösteriyordu. Hisbenin bireyin hakkı olduğu doğrultusundaki savını, yalnızca "iyi" Müslümanların hisbe hakkı olduğu iddiasına açık bırakmıyordu. Ahlaklı olmayı bir önkoşul saymayı açıkça reddediyordu. Ahlaki dürüstlüğü savunanlar Gazali'ye, kendisi ahlaksız olan birinin nasıl diğerlerini düzeltebileceğini sormuşlardı ("Sopa eğriyse, gölgesi nasıl düz olabilir?"). Gazali bu savı temelsiz olarak reddetti:

> Muhtesibin tümüyle günahsız olması mı gerekir? Böylesi bir önkoşul cemaatin bütünlüğüne aykırı olacak ve hisbe olasılığını ortadan kaldıracaktır, çünkü bırakalım başkalarını Peygamber'in yoldaşları bile günahsız değillerdi. Hatta bizzat peygamberlerin bile günahtan muaf olup olmadıkları tartışma konusudur. Kuran'da Âdem ve diğer peygamberler günahla ilişkilendirilirler. Said İbn Cubeyr bu nedenle, "Eğer yalnızca suçsuzlar doğruya egemen olup yanlışı önleyecek olsalardı, hiç kimse hiçbir zaman hiçbir şeye egemen olamazdı" demiştir.

Kendisi şarap içerek ya da zina yaparak günah işleyen, hatta bunda ısrar eden bir Müslüman bile başkalarının yaptığı yanlışları eleştirmekle yükümlüydü. Kendi kabahati bu yükümlülüğü ortadan kaldırmazdı. El-Gazali burada da çok açık sözlüydü:

> Müslüman orduları her zaman iyilerden ve kötülerden, şarap içenlerden ve dullara baskı yapanlardan oluşmuşlardır, ama Peygamber'in zamanında da ondan sonra da kimse onların (İslam davası için) savaşmalarını yasaklamamıştır.

Dolayısıyla hisbe her Müslümanın bir mümin olarak vazgeçilmez hakkı, aynı zamanda da birincil dini ve toplumsal göreviydi. El-Gazali bu görevin ihmalinin din ve kehanetin yok olması, ülkelerin ve toplumların yıkılması gibi sonuçları olacağını söylüyordu. Böylesi felaket tehlikelerine rağmen, Gazali'nin hisbe uygulamasını, bireyin haklarına saygı amacıyla kısıtlamaya hazır olması dikkat çekicidir. İki dini gruba ayrılmış bir kentte, doğru inancı dayatmaya çalışmak iç savaşa yol açabilirdi. Genelde, "taraftar toplamanın ve silahlanmanın cemaatte geniş çaplı bir çatışmaya" yol açabileceği tehdidi onu kaygılandırıyordu. Bu nedenle hisbenin hedefini çok kesin belirlemişti. Hisbe, ancak tüm ortodoks hukukçuların tartışmasız uygunsuz gördükleri kabahatte uygulanacak ve Müslümanların üzerinde tümüyle anlaşamadıkları konularda müdahale edilmeyecekti. Bir Şafiînin, Hanefi ekolünün izin verdiği "sarhoş etmeyen şarap" içmek ya da yasal vasinin hazır bulunmadığı bir törenle evlenmek gibi faaliyetlerde bulunan bir Hanefiye itiraz hakkı yoktu. Bu durumda hedef şarap içmek, zina, domuz eti yemek ve ibadet etmemek gibi en sık rastlanan kabahatlerle sınırlanmış oluyordu.

Üstelik müdahale ancak tam kabahat işlenirken yapılabilirdi; örneğin birisi içmeyi tamamladıktan sonra ya da içmeye başlamadan önce müdahale yasal değildi. En önemlisi de, kabahatin açıkça yapılmış olması gerekirdi. El-Gazali'nin hisbeyi incelerken en çok üstünde durduğu nokta, kabahat işlendiğine ilişkin kanıt aranmasının hukuka uygun olmadığıydı. Hiç kimsenin yasak müzik dinlendiği ya da şarap içildiği kuşkusuyla bir

başkasının evini gözetlemeye hakkı yoktu; ancak gürültü ya da şarap kokusu dışardaki insanları rahatsız edecek düzeydeyse müdahale edilebilirdi. İnsanlara komşularının davranışı hakkında soru sormak da hukuka aykırıydı. Gazali bu konuda Lokman'ın (Kuran'ın 31. suresine adını veren antik dönem Arap bilgesi) sözlerini destekliyordu: "Bildiğin şey hakkında sessiz kalmak, yalnızca kuşkulandığın şeyi yaymaktan evladır."

Ev sahibinin izni olmadan bir eve girmek de hukuka aykırıydı. El-Gazali buna örnek olarak bir adamın evinin duvarını tırmanarak içeri giren ve adamı şarap içip zina yaparken bulan ikinci halife Hz. Ömer'in öyküsünü aktarıyordu. Hz. Ömer kendisini azarlamaya başladığında adam, "Bir kabahat işlediğimi kabul ediyorum," demişti, "ama sen üç kabahat işledin: Allah 'Başkalarını gözetleme' diye buyurur, sen gözetledin; Allah 'Evlere kapılarından girin' diye buyurur, sen çatıdan girdin; Allah 'Başka insanların evine onların iznini almadan ve kendilerini selamlamadan girme' diye buyurur, sen bunları yapmadın."

Hisbe yalnızca kamusal alanda işlenen kabahatlere uygulanabilirdi. "Özel yaşamda işlenen bir günah yalnızca günahkâra zarar verir; ancak bu açıkta işlenir ve kimse bir şey demezse, herkes için zararlıdır." Ama kamusal alanda bile çok büyük bir özen gösterilmeliydi. Sarhoşluğu herkesçe bilinen ve sokakta giysilerinin altında şişe olduğu çok belli bir şeyi saklayarak dolaşan birini durdurmaya bile izin verilemezdi. Adamın kötü ünlü olması onun mutlaka yasak bir madde taşıdığı anlamına gelmezdi, çünkü günahkârların da zeytinyağı ya da sirke gibi yasal şeylere gereksinimleri olurdu. Müdahale etmek için kanıt şeffaf olmalıydı ve özellikle aranıp bulunmamalıydı. Muhtesip gizlenen şişeyi incelemeye kalkışamazdı, çünkü bu kesinlikle yasak olan *tecessüs* anlamına gelecekti.

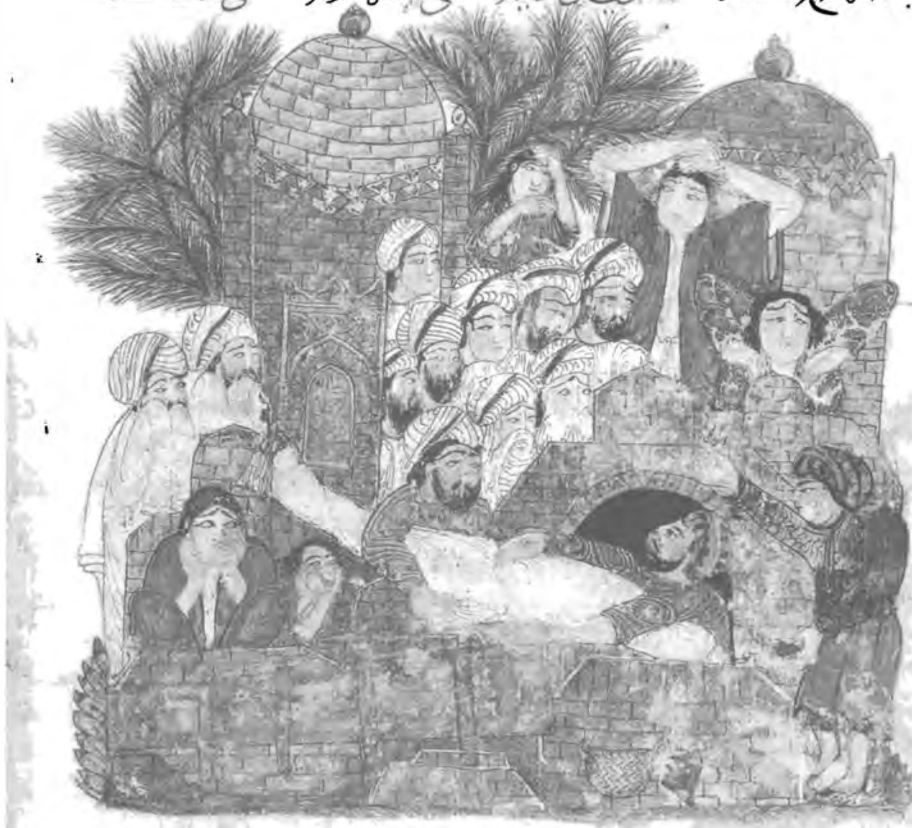
El-Memun'un oluşturduğu engizisyon, mahremiyete ve bireyin vicdanına ciddi bir tecavüzdü. Bu ağa takılanlar sorguya tabi tutuluyorlar ve bu sorgunun sonucu yalnızca yaşamlarını ve geçim kaynaklarını değil, ümmetin bireyleri olarak konumlarını da belirliyordu. Engizisyon başarısız kaldı, ama bunun klasik İslam üzerindeki etkisi kalıcı oldu ve ana ulema gruplarının hiçbiri bir daha inanç dayatmak amacıyla devleti kullanmayı düşünmedi. Bu, özel yaşama karışmanın tehlikesine ilişkin hiç unutulma-

yan bir ders olmuştu. 15. yüzyıl sonlarında Kahireli es-Suyuti (öl. 1505) "şu yeni çıkan, başka adamlara 'Neredeydin? Nereye gidiyorsun?' diye sorma âdetini" bile gözetleme olarak kınıyordu.

El-Gazali'nin fiili müdahale tartışmasında kısıtlamalar daha da vurguluydu. Hisbe yaşam hakkına, insanlık onuruna, mahremiyete, özel mülkiyete ve toplumsal barışa saygıyla sınırlıydı. Müdahale de, Gazali'nin aşırı bir dikkatle belirlediği sekiz aşamadan oluşan karmaşık bir işlemdi. Bir aşamadan diğerine ancak mutlaka gerekli olduğunda ve istemeye istemeye geçilecekti.

Müdahalenin sekiz aşaması, ilk dördü iknaya, son dördü zorlamaya dayalı iki belirgin gruba ayrılıyordu. İknayla zorlama arasındaki çizgiyi aşmakta büyük güçlükler vardı ve bu nedenle önemli kayıtlar konulmuştu. Fiziki zorlama yalnızca bazı kabahatler için geçerliydi. Dil ve yürek suçları ve insanların ruhundaki tüm suçlar ancak manevi teşviklerle engellenebilirdi. Önemli bir nokta da üstlere karşı güç kullanımına izin verilmemesiydi. Muhtesip kendi babasına, öğretmenine ya da hükümdarına karşı güç kullanamazdı, çünkü bu, toplumsal düzene ve toplumsal barışa zarar verirdi. Hatırlanacağı gibi el-Gazali sürekli günah işleyen birisinin bile hisbe hakkı olduğunu şiddetle savunuyordu. Ama ahlaki müdahalede ahlaki dürüstlüğün gerekli olduğunu kabul ediyordu, çünkü kötü bilinen bir muhtesibin etkinliği azalacaktı. Öte yandan, zor gerektiren hisbeye bu koşul uygulanmıyor ve bir günahkârın da bunu uygulaması gerekiyordu: "Şarap içen birisi cinayeti önlememeli mi?"

Karşı sayfa: Müslümanlar ölülere büyük saygı gösterirlerdi. Mezarlıklar kent dünyasının önemli parçalarından biriydi. Buralarda evliyalar ziyaret edilir, toplantılar ve piknikler yapılırdı. Büyük mezarlıklarda, hükümdarların ve önde gelenlerin dine bağımlılıklarını kanıtlamak için yaptıkları bağışlarla han, hastane, kütüphane, aşevi gibi binalar da inşa edilirdi. Günümüze kalmış büyük mezarlıklar arasında Kahire'deki Ölüler Kenti ve Semerkant'taki Şah-ı Zinde bulunur. Burada 13. yüzyıldan bir Arap elyazmasından bir cenaze töreni görülmektedir. Kubbeli mezarlar, ağaçlar ve çoğu zaman kediler mezarlıkların tipik öğeleriydi.



Eğer gönüllü olarak uzaklaşmaya ikna edebilirse, muhtesip suçluyu itme ya da sürükleme hakkına sahip değildi. Eğer suçlu şarabını kendi dökmeye ikna edilebilirse, muhtesip bunu bizzat yapmayacaktı. Muhtesip şarap testilerini kırmayacaktı, çünkü bunlar yasal özel mülkiyetti ve muhtesip gereksiz yere kırdığı testilerin parasını ödemek zorunda kalabilirdi. İpek giysileri çıkarttırırken yırtmayacak, dikiş yerlerinden sökecekti!

Ayrıca, hisbe ancak kişinin bir kabahati ciddi bir zarar görmeden önleyebileceği durumlarda zorunluydu. Eğer kişi misillemeden korkuyorsa, müdahele etmekle yükümlü değildi ve bir dost, eş ya da akrabanın misillemeye maruz kalacağı durumlarda müdahale fiilen yasaklanmıştı. Hisbenin de kesinlikle yasak olduğu kimi durumlar vardı. Örneğin, Kuran'da intiharın kınanmış olması, bir elinde bir bardak şarap, öteki elinde bir kılıç olan bir kötüye müdahale edilmemesi gerektiği anlamına geliyordu (el-Gazali devletin askerlerini böyle görüyordu), çünkü bu kişi muhtesibin kafasını kesip sonra şarabını içebilirdi. Kendini koruma ilkesi, ölümle sonuçlanacak tüm eylemleri yasaklamıyordu. Kusuru kesinlikle durduracağı ya da müminlerin moralini yükselteceği durumlarda, kahramanca hisbe etkinlikleri mubahtı, ama bunun dışında ölüm tehlikesine atılmak anlamsız ve yasaktı. Kabahatin önlenmesinin doğrudan daha kötü sonuçlara yol açacağı durumlarda da müdahale yasaklanmıştı.

Müdahalenin sekiz aşaması şunlardı: Farkına varma: Suç, tartışmasız biçimde İslam hukukunun kamusal alanda ihlal edilmesi olmalıydı. Eğitme: Bazen insanlar cehaletten dolayı hata yaparlardı. Bu kişiyi cehaleti dolayısıyla aşağı görmeden eğitmek temel önemdeydi. Nasihat: Yaptığı şeyin yasak olduğunu bilen birisine, örneğin sürekli içki içen kişilere, sabırla ve nezaketle nasihat edilmeliydi. Paylama: Nezaketle nasihat işe yaramadığında, muhtesip ilgili kişiyi, abartıya ya da küfre kaçmadan azarlayabilirdi.

Günahkârdan çok günahı hedef alan bir sonraki aşama iknayla zorlamayı birbirinden ayıran kritik hattı belirliyordu: Azar da fayda etmediğinde, muhtesip yasaklanmış eylemi durdurmak ya da haram maddeyi yok etmek için doğrudan harekete geçebilir, örneğin şarabı yere dökebilirdi. Korkutma: Suçlunun şahsına karşı güç kullanımından önce, güç kullanma tehdidinde bulunulmalıydı. Bunlar "Evini yağmalarım, çocuğunu döverim,

karını kendime cariye alırım" gibi olanaksız ya da yasadışı tehditler olmamalıydı. Zorlama: Gerektiğinde güç kullanımına izin veriliyordu, ancak bu ilk aşamada yalnızca çıplak elle olabilirdi ve kabahati önlemek için gereken asgari düzeyde olmalıydı.

Hisbenin en üstü aşamasında silah kullanımı ve muhtasibin görevini yalnız başına yapamadığı durumlarda, yardımcı çağrılması söz konusuydu. Bu koşullarda kabahatli de yardım çağırabilirdi. Bu durumda iki silahlı grup oluşması ve bunların karşı karşıya gelmesi mümkündü ve sonunda sokak çatışması çıkabilirdi. Bu, hisbenin en sorunlu aşamasıydı ve el-Gazali bu konuda pek rahat değildi. Bireylerin özel olarak atanmadan hisbe hakkı olmadığını savunan görüşün başlıca argümanlarından biri de silahlı çatışma olasılığıydı. Gazali sokak dövüşlerinin tehlikesine son derece hassas olmasına karşın, gene de bu riskin bireyin koşulsuz hisbe hakkının engellememesini savunuyordu. Bulduğu çözüm müdahaleyi, açıkça ihlali bütün cemaatin öfkesini uyandıracak birkaç simgesel eylemle (şarap içmek, zina, ibadet etmemek) sınırlamaktı; bu durumda toplumda hukuku savunmak için müdahale kaçınılmaz olacaktı. El-Gazali böylece, sıradan bir adi suçluyu durdurma çabasından dolayı çıkan bir ayaklanma riskini kabul ediyordu. Öte yandan, farklı dini inançlara ya da sapkınlığa karşı hisbe uygulanmasından dolayı çıkabilecek mezhep kavgaları riskini kesinlikle reddediyordu. Bireyin mutlak hisbe hakkını sınırladığı tek durum buydu.

El-Gazali başlangıçta soruyu şu biçimde sunmuştu: Eğer bir Hanefi yasal vasi bulunmadan evlenmenin doğru olduğuna inanıyorsa ve bu nedenle onun vasisiz evlenmesine itiraz etmemek haklıysa, o zaman Allah'ın görülemeyeceğini, yalnızca iyiliğin değil kötülüğün de Allah'tan geldiğini, Kuran'ın insanlar tarafından hazırlandığını iddia eden Mutezile'ye, bedenlerin değil yalnızca ruhların yeniden dirileceğini söyleyen felsefeciye, Hıristiyan ve Yahudilerin yanlış görüşlerine de itirazdan kaçınmak gerekmez mi? Onlar da doğru bildiklerine inanmıyorlar mı? El-Gazali bunlar arasında kesin bir ayrım çizgisi çiziyordu. Müslümanların hangi eylemlerin günah, hangilerinin haram olduğu konusundaki farklı görüşleri eşit düzeyde meşruydu, çünkü bunlar ayrıntı konulardı, ama inancın temel meselelerinde iki çelişkili bakış açısı olamazdı.

Bu nedenle sapkınlığa karşı hisbe görevi olduğu besbelliydi. Ancak el-Gazali'nin ana argümanı böyle bir şeyi başlatmanın olası, hatta istenir olmayabileceğiydi. Kentteki koşullar dikkate alınmalıydı. Eğer nüfus geleneksellerle sapkınlar arasında eşit bölünmüşse, o zaman sapkınlığın kınanması toplumsal çatışma yaratabilirdi; o durumda barışın korunması uğruna Müslümanlara bireysel olarak işe karışma yasağı getirilmişti. El-Gazali bu güçlüğün kaynağını iyi anlamıştı: "Sapkın kişi kendisinin doğru olduğuna, doğru inançlı kişinin yanlış olduğuna inanır; her biri doğru olduğunu savunur ve sapkın olduğunu reddeder." Yalnızca hükümdar iç barışı koruyacak büyüklükte bir gücü harekete geçirebilirdi (ama devletin sapkınlığı bastırma görevi, kimin doğru, kimin yanlış olduğu kararını cemaat adına verecek olan ulemanın görüşlerine göre uygulanmalıydı). Bireylerin sapkınlıkla savaşmak için izin alması zorunluluğu, el-Gazali'nin toplumu hisbenin dikkatsizce uygulanmasından korumak amacıyla getirdiği sınırlamaların tepe noktasıydı. Müslümanlar, mezhep kavgaları ve iç savaşları önlemek için, karışık toplumlarda hisbe uygulamasından kaçınmalıydılar ve Arap yarımadasının iç kesimleri dışındaki tüm Müslüman toplumları karışıktı.

Geç ortaçağ Müslüman toplumunun ana ilkelerinden biri "neredeyse ne pahasına olursa olsun toplumsal barışı korumak" oldu. Ulemanın ve diğer kent seçkinlerinin iç barışı koruduğu sürece her hükümeti kabul etme eğilimleri, onların –her hükümdar olmasa da– bütün rejim değişikliklerine yönelik tutumlarını belirledi. Öte yandan hükümetler de bu kent seçkinleriyle pahalı pazarlıklar yapmadan yönetimi ellerinde tutamıyorlardı. Sultanlar, ulemanın toplumsal gücünün ana kaynağı olan dini vakıflara büyük mali yatırımlar yaptılar. Kent toplumunun bu kurumları temelde hükümdarlardan bağımsızdılar; çağdaş tarihçilerin hükümdarlarla ulema arasındaki ilişkiyi tanımlarken mutlaka "ittifak" sözcüğünü kullanmalarının nedeni de budur.

Kadınların Yaşamı

Çağdaş dönemden önce Müslüman toplumlara ilişkin belgelerin çoğu ulema tarafından yazılmıştır; biyografik sözlükler de bu âlimlerden binlercesinin kökeni ve katkıları hakkında ayrıntılı bilgi verirler. Biyografik



Peygamber'in akrabası kadınlar Müslümanlar için bir dizi ideal kadın tipi oluşturmuşlardır. Burada kızı Fatma, en sevgili karısı Ayşe ve Mahzum kabilesinden karısı Ümmü Seleme diz çökmüş durumda görülmektedir. Yüzleri peçelidir, başlarında da alevden haleler vardır. Fatma'nın Şiiler arasındaki konumu, Hıristiyan dünyasında Meryem'in konumuna benzetilebilir. Ayşe, en saygın hadis kaynaklarından biridir ve halife Osman'ın 656'da öldürülmesinin intikamını almak üzere savaşa gitmesiyle anımsanır. Ümmü Seleme'nin, Peygamber ile eşleri arasındaki ilişkilere müdahale etmeye çalıştıklarında, daha sonra halifelik yapacak olan Ebu Bekir ve Ömer'i kibirli bir üslupla terslediği söylenir.

sözlük, Müslüman toplumlara özgü bir tarzdı ve ulema bu yapıtlarda kendisini ölümsüzleştirmişti. H. A. R. Gibb'in sözleriyle, "Biyografik sözlüklerin ardında, İslam toplumunun tarihinin esas olarak, tek tek kadın ve erkeklerin onun özgün kültürünün inşasına ve iletimine katkıların-

dan oluştuğu anlayışı yatar; diğer bir ifadeyle, Müslüman toplumunda kendi alanlarındaki aktif gücü temsil eden ve yansıtanlar (siyasi hükümetler değil) bu kişilerdir ve gelecek kuşakların bilgilenmeleri için onların bireysel katkıları kaydedilmelidir." Halifeliğin çöküşünün yarattığı boşluğu ulema doldurdukça, biyografik sözlüklerin sayısı da arttı. El-Kâtib el-Bağdadi (öl. 1071), İbn Asakir (öl. 1176) ve İbn Hallikan (öl. 1282) gibi önde gelen tarihçiler, tarihi açıkça biyografiyle özdeşleştirmeye başladılar. Bu tür tarih yazımında ümmetin tarihi, onun seçkinlerinin, çoğunlukla da ulemanın yaşamlarının toplamı olarak görülüyordu.

Biyografik sözlüklerde düşünsel yaşamın ayrıntılı bir tablosu ve toplumsal ve iktisadi tarih için önemli malzemeler bulunur. Kadınların tarihi için en zengin kaynak da bunlardır. Hakkında kritik bir bilgi kütlesi bulunan iki farklı grup kadın vardır. Bunlardan birincisi İslamın ilk yüzyılında Mekke ve Medine'deki kadınlar, ikincisiyse geç ortaçağda (14-15. yüzyıllar) Mısır, Suriye ve Arabistan'ın seçkin kadınlarıdır. Sözlüklerde kadınlara ilişkin maddelerin çok büyük çoğunluğunu oluşturan yaklaşık üç bin madde bu iki grup arasında hemen hemen eşit bölünmüştür; ancak iki grup hakkındaki bilgiler tümüyle farklı niteliktedir.

Başlangıçta Peygamber'in zamanında yaşayanların (*sahabi*) biyografilerini yazmak gerekli olmuştu, çünkü bu kişilerin onun hayatı ve söyledikleri konusundaki ifadelerinin gerçek olup olmadığı, kendi yaşam öykülerine dayanıyordu. Erkekler gibi ilk dönem kadınları da edebiyata Peygamber'e yakınlıkları dolayısıyla, hadis tanıkları olarak girdiler. İbn Sa'd'ın (öl. 845) İslamın 3. yüzyılında yazdığı ve kapsadığı 4250 kişiden 629'u kadın olan *el-Tabakatü'l-kübra* yapıtıyla başlayıp, İbn Hacer'in (öl. 1449) İslamın 9. yüzyılında yazdığı *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Sahabelerin Ölçeklerinin Doğruluğu; kapsadığı 12,043 kişiden 1551'i kadındı) ile son bulan bu biyografi derlemelerinin tümü, uzak bir geçmişi ele almaları açısından tarihiydiler. İbn Sa'd'ın yazdığı ilk kitap bile konu aldığı kadınların zamanından iki yüzyıl sonra hazırlanmıştı. Daha sonraki yazarlar çoğunlukla bu ilk yazarları kaynak olarak kullanıp, aynı kadınlar hakkında yazmışlardı. İslamın ilk dönemlerindeki bu kadınların toplam sayısı muhtemelen İbn Hacer'in kesin kabul edilen *el-İsâbe*'sinde verdiği sayı olan 1551'di.

Biyografilerin ikili bir önemi vardır; yalnızca konu aldıkları kişiler hakkındaki olguları aktarmakla kalmaz, aynı zamanda bunu o kişileri İslam kültürünün değer verdiği belirli "ideal kişilik türleri"ne sokacak biçimde yaparlar. Bu yapıtlarda en önde gelen kişiler Peygamber'in ilk eşi Hatice, sevgili genç eşi Ayşe ve kızı Fatma'dır. Ayşe gerek yaşamı süresince gerekse sonra son derece tartışmalı bir karakter olmuştur ve daha sonra göreceğimiz gibi, ilk ve daha geç kadın grupları arasında yüzyılları aşan önemli bir bağ oluşturur.

Ölümünden sonra ünü en çok artan kadın Fatma olmuştur; Şiilerce giderek yüceltildikçe onun ünü de büyümüştür. Bu nedenle Şii kaynaklarında, yazılma tarihlerine paralel olarak, Fatma'nın yaşamına ilişkin ayrıntılar sürekli artar ve erdemlerinin listesi uzar. Ona "dünya kadınlarının hanımı", "bakire", "saf ve kutsal" gibi sıfatlar verilir. O, Allah'ın nurundan ya da cennet taamından yaratılmıştır. "kıyamet gününde kadınların hanımı"dır. Cennete ilk o girecek ve Fatma'nın ailesini sevmiş olmaları koşuluyla, günahkârlar için Allah'tan şefaat dileyecektir.

Kuran'da İsa'nın annesi Meryem'e tanınan ayrıcalık Fatma'ya tanınmamış ve adı geçmemiştir, ama Şii geleneği Meryem'in bütün bilinen özelliklerini Fatma'ya yakıştırmıştır. Fatma'ya ilişkin cildi, Şiilikte bu konudaki en kapsamlı inceleme olan *Bihârü'l-envâr* adlı yapıtında, el-Meclisi (1627-1698) Meryem'in mucizelerini Fatma'ya atfeder. Kendisine ayrıca *Meryemü'l-kübra*, yani yüce Meryem adı da verilir. Halk arasında yaygın anlayışa göre, dindarlar babasının başlattığı ve kendisiyle şehit oğlu Hüseyin'in sürdürdükleri haksızlığa karşı mücadelede ezilenin yanında olduğu için Fatma'ya sığınırlar. Şii kadınlar Fatma'nın doğumunu ve ölümünü anmak üzere kutsal yerlere gider, ona hastalık, gebelik, doğum, kötü hasat gibi günlük sorunlarını götürürler. Bugün de Fatma, yandaşlarının koruyucusu, anası ve umudu olmayı sürdürmektedir.

İkinci grup, 14. ve 15. yüzyıllarda yaşayan yaklaşık 1300 kadından oluşur. Bunların biyografileri çoğu hâlâ hayattayken, çağdaşları İbn Hacer ve öğrencisi Sehavi (öl. 1497) tarafından yazılmıştır. İbn Hacer'in *ed-Dürerü'l-kemine'sinde* (Gizli İnciler) 14. yüzyılın 5204 ünlü kişisi arasında 198 kadın (yüzde 4), Sahkavi'nin 15. yüzyıla ilişkin *ed-Davü'l-lami* (Parlak Işık)

Ümmühani'nin Yaşamı

1376-1466

Doğumu: Kahire, Cuma, Şaban ortası, 778

Ölümü: Kahire, Cumartesi, 30 Safer 871

Meryem diye de bilinen, Kahireli, Şafiî, Kadı Abdurrahman İbn Abdülmelik oğlu Nureddin Ebu'l-Hasan Ali kızı Ümmühani, anne tarafından da Kadı Muhammed İbn Muhammed el-Kayati'nin torunuydu.

778 yılı Şaban ayı ortasında bir cuma gecesi Kahire'de doğdu. Annesinin babası Kadı el-Kayati tarafından yetiştirildi. El-Kayati 785'te onu dört ünlü hocadan [adları verilmektedir] doğrudan hadis öğrenmesi için Mekke'ye götürdü; Kahire'de bizzat büyükbabası ve birçok diğer hocayla [adları verilmektedir] çalıştı. Çok sayıda önemli hocadan [13 ad verilmektedir] sınav belgesi aldı.

Muhammed İbn Ömer İbn Kutlubuga el-Bektemuri ile evlendi ve ondan şu çocukları oldu: Şucaeddin Muhammed el-Şafiî, Seyfeddin Muhammed el-Hanefi, Fatma, Yunus el-Maliki ve Mansur el-Hanbeli. Oğulları adlarını taşıdıkları fıkıh mezheplerini inceleyip izlediler; Hanefi özellikle başarılı oldu. Oğlu Hanbeli Mansur çok parlak birisiydi, ama genç öldü. Onu zekâsının öldürdüğü söylendi.

İlk kocası öldükten sonra Hasan İbn Suveyd el-Maliki ile evlendi, ondan Ahmed ve Azize'yi doğurdu. Dedesi kadı el-Kayati öldüğünde, kocası Ümmühani'nin mirasına el koyup, bol keseden harcadı, ama sonra o da ölünce her şey Ümmühani'ye kaldı.

Bu parayla Birkatü'l-Fil yakınlarında, İnşatü'l Akram diye bilinen, büyüklüğü ve çok sayıda çıkrığıyla ünlü bir atölye satın aldı. Atölyenin ilk sahibinin soyundan birisi satışın yasallığını tartışarak mahkemeye gitti, ama Hanbeli kadı Nasrullah satışın yasal olduğunu ve mülkün Ümmühani'ye ait olduğunu onayladı.

Uzun bir süre hadis öğretti, birçok ünlü âlim hadisleri ondan dinledi; ben şahsen onun hocalarından öğrendiğim her şeyi onun aracılığıyla öğrendim. Ama onun benim öğrenebildiğimden çok daha fazla şey bildiğine inanıyorum. Dedesi ona herhalde Altı Kitap'ın [genel kabul gören hadis derlemesi] geri kalanını ve ayrıca Buhari'nin Sahih'inin Neşaviri versiyonunu da öğretmişti.

Allah'ın ve Peygamber'in adları anıldığında gözyaşlarını tutamayan iyi bir kadındı; oruç ve gece namazlarını hiç kaçırmazdı, dinine çok bağlıydı ve dinde saflık onu özellikle ilgilendirirdi. İyi yazardı; doğal bir şairdi ve anında şiir yazabilirdi. Gençliğinde Kuran'ı, Ebu Şacca'nın hukuk Muhtasar'ını, sözcük çekimi hakkındaki el-Mulha'yı [el-Hariri'nin şiir üstüne incelemesi] ve diğer birçok yapıtı hatmetmişti. Onun Kuran'ın es-Saf suresini ne kadar güzel okuduğunu bizzat dinledim [61. Sure; "Göklerde ve yerdekilerin hepsi Allah'ı tesbih eder" diye başlamaktadır.]

13 kez hacca gitti, çoğu kez Mekke ve Medine'de öğrenmek ve öğretmek için aylarca kaldı.

Yaşlandığında kör oldu, ama sabretti; sonra bacaklarını kullanamaz oldu ve eve kapandı. Ben Mekke'deyken, 30 Safer 871 Cumartesi günü ölünceye kadar ona Hanefi oğlu baktı. Karrafa'da İmam Şafiî'nin türbesi yakınında, dedesi Kadı el-Kayati'nin mezarlığına gömüldü. Allah rahmet eylesin.

adlı yapıtındaki 11,691 kişi arasındaysa 1075 kadın (yüzde 9) bulunur. Sehavi'nin on iki ciltlik sözlüğü, İslam tarihindeki tüm diğer kaynaklardan daha büyük bir grup kadını kapsar ve onlar hakkında daha ayrıntılı bilgileri içerir. Yapıtta 9. (miladi 15.) yüzyılın, çoğunlukla ulemadan oluşan, ama aralarında Memlûk devletinin Mısır, Suriye ve Arabistan'ın önemli kentleri olan Kahire, Mekke, Medine, Şam ve Kudüs'teki üst düzey memurları da bulunan bir seçkinler grubu konu alınmıştır. Yazar son cildi bu ailelerin ve sınıfların kadınlarına, bu kapsamda kimi cariyelere, ayrıca tacir, şair, ebe ve gösteri sanatçısı kadınlara ayırmıştır.

Eğitim ve bilgileriyle ünlü kadınların yanı sıra, ünlü kadın hattatlar da vardı. 1600 dolayında İsfahan'da yapılan bu resimde mektup yazan, şık bir kadın görülmektedir. Büyük olasılıkla, kadının elyazısı ve düşünceleri de, duruşu ve giysisi kadar zarifti.



Sehavi'nin sözlüğü özel bir öneme sahiptir, çünkü onun ardından yazılan ve her biri gene bir yüzyılı kapsayan biyografik sözlüklerde kadınlar –bilmediğimiz nedenlerle– hemen hemen tümüyle ortadan yok olmuşlardır. 16. yüzyıl hakkında yazan el-Gazi (öl. 1651), 1647 madde arasına yalnızca on iki kadını katmıştır; 17. yüzyılda el-Muhibbi 1289 biyografi içeren sözlüğünde hiçbir kadına yer vermemiş, el-Muradi (öl. 1791) 18. yüzyılın 753 ünlüsü arasında yalnızca bir kadın saymış, 19. yüzyılın biyografi yazarı el-Baytar (öl. 1918) ise 777 kişi arasında ancak iki kadına yer bulabilmiştir.

Sehavi temelde ortaçağ biyografik sözlüklerinin standart biçimini izlemişti. İlgili kişi tanımlanıp soyağacı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra, eğer biliniyorsa doğum tarihi belirtilir. Hadis ileten kişilerin durumunda bunu o kişinin eğitimi, icazeti, yaptığı geziler ve hac ziyaretleri hakkında bilgiler izler. Ek bilgiler arasında varlık durumu ve toplumsal konumu olur, bazen de bir fıkra aracılığıyla kişiliği yansıtılır. Maddelerin çoğunda ölüm yeri ve tarihi, çoğu kez de nedeni, verilir. Sehavi kadınların evliliklerinin tam bir kaydını sağlama çabasında standarttan uzaklaşılır. Biyografilerin uzunluğu değişiktir ve gerçekten kısa maddelerin çoğu eksik bilgi içerir. Sehavi bu biyografiler üzerinde onyıllarca çalışmış ve tümünü bitiremeden ölmüştür. Yazar öldüğünde kadınların birçoğu daha hayatta olduğundan, onlara ilişkin maddelerde ölüm tarihleri ve yazarın hayattayken bulamadığı bilgiler eksiktir.

Ümmühani maddesi (bkz. çerçeve) tam biyografilere bir örnektir. Burada yalnızca maddenin aslında bulunan Ümmühani'nin öğretmenlerinin uzun listesi çıkarılmıştır. Maddede doğum ve ölümünün tam tarihleri, yedi yaşından başlayarak ünlü bir hâkim olan anne tarafından dedesince dikkatle denetlenen eğitimine ve iki evliliğine ilişkin bilgiler verilir; yedi çocuğunun adları sayılır; İslami eğitim verdiği (Ümmühani, Sehavi'nin saygın hadis öğretmenlerinden biriydi), bir dokuma atölyesi sahibi olarak piyasadaki konumu ve uzun ve güç yaşlılığında ona bakan oğluyla yakın ilişkisi kaydedilir. Ümmühani'nin Mekke ve Medine'ye on üç kez hac ziyaretinde bulunması, ulemanın ne denli hareketli olduğunun bir göstergesidir.

14. ve 15. yüzyıllarda ünlü erkek âlimlerin öğretmenleri arasında çok sayıda kadın bulunmaktadır. Ümmühani, Sehavi'nin hadis zikrederken kendine kaynak aldığı altmış sekiz kadın uzmandan yalnızca biriydi. İbn Hacer doğrudan kaynakları arasında elli üç kadını, es-Suyuti ise otuz üç kadını sayıyordu. İslamın ilk yüzyılından sonra kadın hadis uzmanlarının sayısı azalmış, ancak İbn Hacer ve Sehavi zamanında bu sayıda dikkat çekici bir patlama olmuştu. Kadınların dini eğitimindeki bu yeniden canlanmanın, kaynakların bir hilesinden başka bir şey olmadığını düşünmek yanlış olacaktır. Bu dönem, Suriye ve Mısır ulemasının Peygamber'in karısı ve ilk halife Ebubekir'in kızı Ayşe'yi hadislerin önde gelen kadın kayna-

ğı ve kadınlara ilişkin hadislerin ana kaynağı olarak yeniden öne çıkarmalarıyla üst üste düşer. Ayşe özellikle de dini arılık konusundaki başlıca uzmandı ve Sehavi'ye göre bu konu Ümmühani ve diğer kadın ulema için özel bir ilgi alanıydı.

Ayşe İslam tarihindeki en tartışmalı kadındır. Fatma'dan farklı olarak Peygamber'in ölümünden sonra elli yıl daha yaşamış (678'de öldü) ve Müslüman toplumunu bölen ilk iç savaşa (*fitne*) liderlerden biri olarak aktif katılmıştı. Onun kamusal yaşamının olayları öylesine iyi biliniyordu ki, daha sonraki kuşakların bunları uydurması ya da gizlemesi çok güçtü. Yapabilecekleri tek şey bu olayları yorumlamaktı. Ayşe'nin gerek suçlanmasının, gerekse yüceltilmesinin kaynağı Peygamber'in ölümünden sonra uzun süre yaşaması oldu. Dördüncü halife ve Fatma'nın kocası olan Ali'ye, ilk iç savaşta silahlı mücadeleye girişecek kadar aktif karşı çıkması, Şiilerin (başlangıçta bunlara Ali'nin tarafı deniyordu) Ayşe'den nefret etmelerine ve onu suçlamalarına neden oldu. Şiiler onun Peygamber'le birlikteliğinin temel sorunu olan zina suçlamasını öne çıkardılar; Sünniler buna karşın Ayşe'nin namusunun Kuran ayetlerinde güvence altına alındığını öne sürdüler. Ama Şiiler bu ayetlerin Ayşe'yle ilgili olduğunu kabul etmediler. Sünniler Peygamber'in tercih ettiği karısının o olduğunu söylerken, Şiiler en sevgili eşin Ümmü Seleme olduğunu savundular.

Ortaçağ toplumunun siyasi otoriteye silahlı muhalefeti reddetmesinin nedeni, iç savaşın dehşetiydi; bu nedenle Ayşe'nin iç savaşa katılması bizzat Sünniler tarafından da her zaman kınandı. Sünniler onun siyasi tutumunu tümüyle haklı göstermekte güçlük çekiyorlardı. Dolayısıyla, Ayşe'nin sorumluluğunu azaltma çabaları, 656 yılında –yenilgiyle sonuçlanan– Cemel Savaşı'na girişmekteki tereddüdünü vurgulamak ve suçu çevresindekilere atmakla sınırlı kaldı. Oysa Ayşe'nin dik başlılığına ilişkin çok ciddi kanıtlar bulunuyordu.

Öte yandan, İslamın ilk yıllarında Peygamber hakkındaki, daha sonra hadislere dönüşen, sözel bilginin ana kaynaklarından biri Ayşe'ydi ve onun en çok bilgi ileten altı sahabiden biri olması Sünnilerin Ayşe'ye bağlılıklarının temelini oluşturdu. Ortaçağda Sünni toplumunda artık kesinlikle en saygın kadın olarak benimsendiğinde, öne çıkmasının tartışıl-

maz dayanağı din konusundaki derin bilgisiydi. Bu bilgi, hiçbir kuşkuya ya da özre gerek kalmadan, Ayşe'yi tüm diğer kadınların üstüne çıkaran bir özellikti. "Müminlerin anası" bir azize değil, bir âlim olduğundan, diğer kadın âlimler için somut bir model oldu ve onların kariyerlerini destekledi.

Biyografik sözlükler bize, ortaçağ sonlarında kadınların İslam ilimlerinde oynadıkları rolü anlamak için gerekli bilgiyi sağlarlar. Bu sözlüklerin kadınların ekonomik yaşama, mülkiyete ve vakıflara doğrudan katılımlarına ilişkin tanıklıkları, yalnızca buzdağının tepesini göstermektedir; örneğin elimizdeki Osmanlı vakıf kayıtları kadın katılımının biyografilerden edinilen izlenimin çok üstünde olduğunu, tüm vakıfların neredeyse yüzde 40'ının kadınlar tarafından kurulduğunu göstermektedir.

Sehavi'nin biyografilerinde bugüne dek derinleştirilmesi en zor olan bilgiler, kişisel bilgiler olmuştur. Öte yandan, Sehavi hakkında yazdığı kadınlardan 501'inin evlilik kayıtlarını tamamlamıştır. Bu biyografilerden 465'inde evlilik sayıları ve bütün kocaların adları hakkında tüm ayrıntılar verilmiştir. (Geri kalan otuz altı durumda birkaç evlilik yapılmıştır, ancak kocalardan bir ya da daha fazlasının adı eksiktir.) Bu örneklemin incelenmesi evlilik, boşanma, yeniden evlenme ve çokeşlilik olayları, yani dönemin evlilik örüntüsü hakkında bize önemli bilgiler sağlamaktadır. Söz konusu kadınların benzer ailelerden gelmeleri, aynı tarihi dönemde yaşamaları ve toplumsal ve siyasi koşullarının benzer olması, bu tahlili anlamlı kılmaktadır.

Evlilik Sayısı	**Bütün Kadınlar**	**Ulema**	**Memlûk Seçkinleri**
Bir kez	334	296	38
Birden fazla	167 (% 33,3)	138 (% 32)	29 (% 43)
İki kez	86	72	14
Üç kez	57	51	6
Üç kezden fazla	24	15	9
Toplam	501	434	67

501 kadından 167'si, yani üçte biri, bir kezden fazla ve kimi kez peş peşe evlenmişler, bir kadın da Ferec, en az sekiz evlilikle rekor kırmıştı. Ev-

lenme sıklığındaki belirleyici faktör, kuşkusuz boşanma sıklığıydı. Sehavi bazı yerlerde bir çocuğun ebeveynin her ikisinin de bulunduğu bir evde büyüdüğünü belirtir. Belli ki, çocuk büyürken anne ve babanın her zaman birlikte olması veri değildi, çünkü yazar bunu özellikle belirtmiştir. Seçkin kent ulemasının ve tacirlerin aşırı fiziksel hareketliliği de aile yaşamına olumsuz etkide bulunmuştur. Kocanın belirli bir süre sonra geri dönmediği zamanlarda, kadını evlilik bağından serbest bırakan koşullu boşanma yaygın bir olguydu. Örneğin Sehavi'nin kendi yeğeni Şerife, ailesinin kocası üzerinde baskı yapmasını sağlamış ve koca sonunda onun boşanma isteğini kabul etmişti. Ekonomik olarak kendi geçimini sağlayan bir kadın hoşlanmadığı kocasından boşanabilmiş, bir diğeriyse Mekke şerifinin ricalarına rağmen evden attığı kocasını geri almamıştı. Özellikle Memlûklar arasında kocaların yüksek ölüm oranı da pek çok evliliğin sonunu getirmişti. Böylece evlenmenin norm kabul edildiği bir toplumda, çok sayıda kadın için ikinci ya da üçüncü bir evlilik durumu ortaya çıkmıştı.

Klasik İslam evlilik yasalarının iki özelliği boşanma ve çokeşlilikti, ama uygulamada boşanma çok daha yaygındı. 501 kadını kapsayan bu kayıtlarda yalnızca 9 vakada (yüzde 2) kadının kocası açıkça aynı zamanda bir diğer kadınla evlenmiş ya da evlenmeye teşebbüs etmişti. Bu olayların hepsi çok sorunlu olmuş ve Sehavi bunları dikkatle kaydetmişti. Böylesi durumlarda ilk eş ya kocayı ikinci karısını boşamaya zorlamış ya kendisi boşanmış, ikisini de yapamadığı durumlarda çıldırmıştı!

Fatma'nın kocası İbn Hacı ona âşık olmuş ve onun uğruna akrabalarından biri olan diğer karısını boşamıştı. Aynı şekilde Ümmü'l-Hüseyin'in kocası Ahmed onun için daha önceki karısı Kemaliye'yi boşamak zorunda kalmıştı. Ancak bundan kısa süre sonra Ümmü'l-Hüseyin ve çiftin bebek oğulları evlerinin çöken duvarı altında ezilerek ölmüşlerdi. Öykünün diğer yanını Kemaliye'nin biyografisinden öğreniyoruz: Kemaliye Ahmed'in ikinci bir evlilik yapmasını kabullenmeyi reddetmiş ve birkaç çocukları olmasına rağmen boşanmakta ısrar etmişti. Ümmü'l-Hüseyin'in ani ölümünden sonra Kemaliye ile Ahmed tekrar evlenmişler, ama mutluluk içinde yaşayamamışlardı, çünkü Ahmed çok geçmeden ölmüş, Kemaliye de iki ay üç gün sonra onu izlemişti.

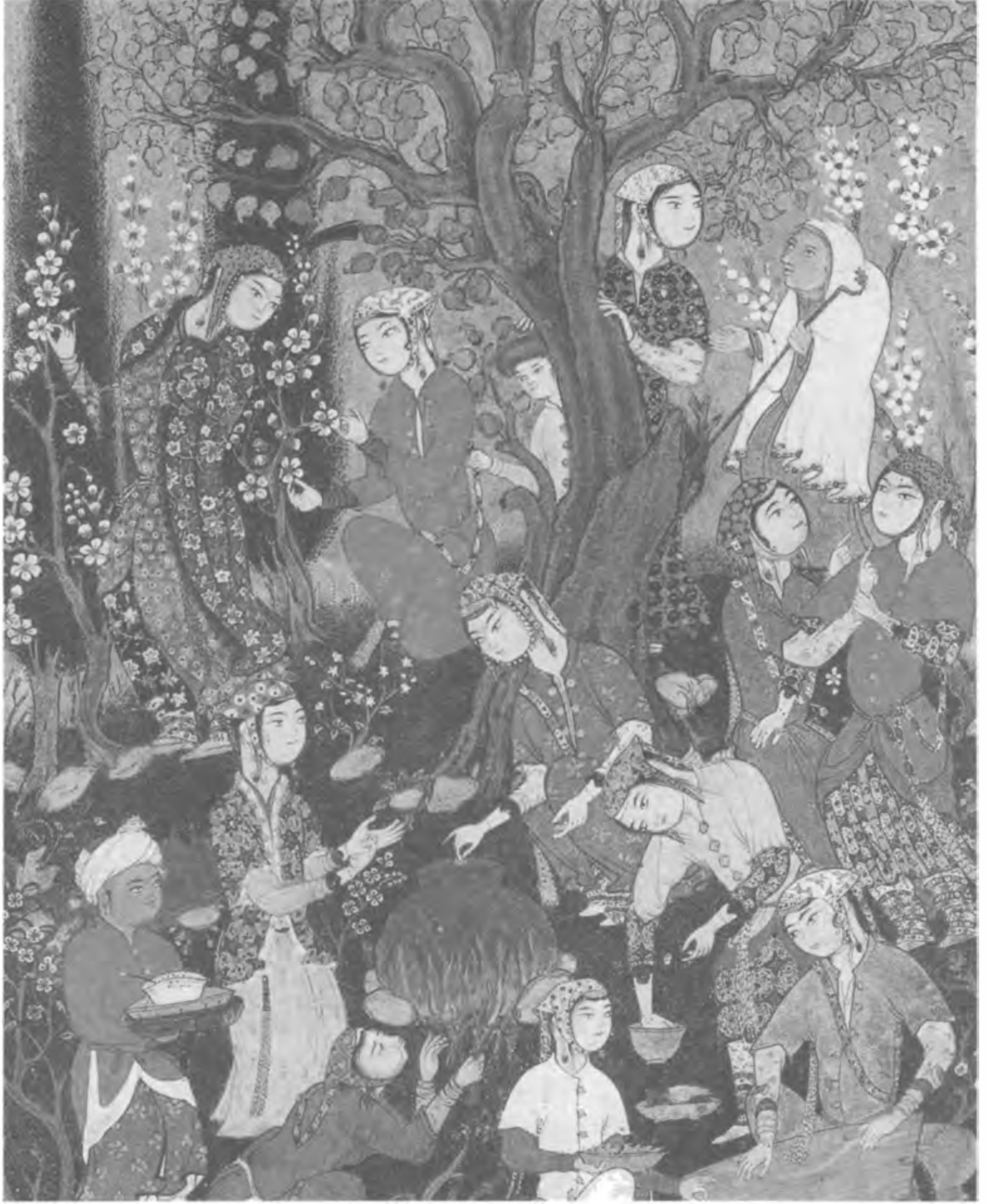
Bir karı koca, kadının huzurunda birbirlerini suçlarken. Bu arada kâtip onların şikayetlerini kayda geçmektedir. Boşanma çoğu zaman kadıya gitmeden gerçekleşirdi. Erkek karısını gerekçe göstermeden boşayabilirdi. Kadının boşanma hakkı çok daha sınırlıydı. Ancak Sehavi'nin biyografileri bize uygulamada meselenin hiçbir zaman bu kadar basit olmadığını göstermektedir. Her durumda, evlilik sözleşmesinin koşullarına mutlaka uyulması gerekirdi.



Karşı sayfa: Müslüman kadınların ev dışına çıkabilme olanakları toplumdan topluma, dönemden döneme ve sınıftan sınıfa farklı olmuştur. 10. yüzyılda Bağdat'ın katı Müslümanları kadınların asla sokakta görülmemesi gerektiğini savunuyorlardı. Ancak 18. yüzyılda Halep'e giden bir İngiliz, kadınların kentin parklarında piknik yaptıklarını, şarkı söyleyip eğlendiklerini yazıyordu. 16. yüzyılda İran'da yapılan bu sevimli minyatürde kadınlar piknik hazırlığında görülmektedirler.

Habibetullah ile kuzeni Muhammed yıllarca evli kaldıktan ve birkaç çocukları olduktan sonra, koca gizlice bir başka kadınla evlenmişti. Kadın bunu öğrendiğinde Muhammed, "Habibetullah'ın korkusundan" ikinci karısını hemen boşamıştı. Azize önceden evli olan Ala İbn Afifüddin ile bir evlilik sözleşmesi yapmıştı. Kadın iki erkek kardeşiyle Afifüddin'in yanına gittiğinde, adam onu reddetmek zorunda kalmıştı, çünkü ilk karısı durumu öğrenmişti ve "adam karısının öfkesiyle başa çıkamamıştı." Azize onunla daha sonra (muhtemelen karısının ölümünden sonra) evlenebilmiş ve evlilik adamın ölümüne kadar sürmüştü.

Muhammed, Ümmü Gülsüm'ün üçüncü eşi ve birinci kocasının kardeşiydi. Çocukları doğduktan sonra Muhammed, Ümmü'l-Hasan adlı ikinci bir kadınla evlenince, "Ümmü Gülsüm çıldırmış ve ölünceye kadar bir daha evlenmemişti." Ümmü'l-Hasan'ın Muhammed ile ev-



Genç bir kadının çocuk, özellikle de oğlan çocuk doğurması çok önemliydi. İlk olarak bu ona bir konum sağlayacaktı, çünkü Kuran oğullardan analarına saygı duymalarını istiyor, hadisler de onların sözüne uymalarını öğüt veriyordu. İkincisi, böylece kocanın ikinci bir eş alması ihtimali azalacaktı. Resimde Mugal İmparatoru Ekber'in en büyük oğlu Selim'in doğumu nedeniyle saraydaki kutlamalar görülmektedir. Çok sayıda karısı olmasına rağmen, Ekber hayatta kalabilen bir vâris sahibi olmakta güçlük çekmişti. Bu vakada sufi Şeyhi Selim Çişti'nin yardımını istemiş ve karılarından biri gebe kaldığında, onu sağlıklı bir doğum olabilmesi için şeyhin evine göndermişti. Prensin adı da buradan geliyordu; ama daha sonra Cihangir diye bilinecekti.



liliği de, birkaç çocuğa rağmen, boşanmayla sonuçlandı. Ama Ümmü'l-Hasan yeniden evlenmiş ve başka çocukları olmuştu. Ancak ömrünün geri kalan kısmı oldukça hüzünlüdür: Yeni-

den boşandıktan sonra bir daha evlenmemiş ve seksen yaşında, çocuklarının hepsi kendisinden önce öldükten sonra, kırık bir kalple ölmüştü. "Kocası başka bir kadınla evlendiği için çıldıran" kadınlardan biri de Ümmü'l-Hüseyin'di. Kocası sonunda onu boşamış ve kadın bir daha hiç evlenmemişti.

15. yüzyılın önde gelen kadınları arasında daha yaygın olan model, bir dizi tek eşli evlilikti. (Bu açıdan Batı'daki modern evlenme ve boşanma örüntülerine büyük bir benzerlik göstermektedir.) İslam hukuku hem çokeşliliğe, hem de kolay boşanmaya izin veriyordu. Erkek, belli koşulların sağlanması halinde, aynı anda dört kadınla bile evli olabilirdi; boşanma da, en azından erkekler için kolay bir işlemdi. Sehavi'nin kadın biyografileri 15. yüzyılda Mısır ve Suriye'nin kent toplumlarında evlilik örüntülerinin kolay boşanmadan büyük ölçüde etkilendiklerini, ama çokeşliliğin hemen hiç görülmediğini sergilemektedir 11. yüzyıl ile 13. yüzyıl arasındaki dönemi kapsayan daha erken Mısır belgeleri de, 273 kadından oluşan bir örneklemde benzer, ama daha aşırı bir örüntü göstermektedir. Bu kadınların 118'i (yüzde 45) iki, hatta üç evlilik yapmışlardı. Edward Lane'in 19. yüzyıl başlarında Mısır kentlerindeki gözlemlerinden, geleneksel toplumun bu son günlerinde sık boşanma ve ender çokeşlilik sisteminin hâlâ sürdüğünü anlayabiliyoruz.

Çokeşlilik olaylarının azlığı ve bundan etkilenen kişilerin yaşamlarında açıkça gözlenebilen acılar ve kesintiler, toplumun çokeşliliği gerçekte pek onaylamadığı izlenimini vermektedir.



Kadın erkek aşkı bir çok yapıtta yüceltilmiştir; Leyla ve Mecnun öyküsü Müslümanlar arasında, muhtemelen Romeo ve Juliet'in Avrupa'da bilindiğinden daha iyi bilinirdi. 16. yüzyıl İran'ından bu zarif aşk sahnesinde, genç adam kıza bir kadeh şarap sunmaktadır. Ulemadan el-Cahiz 9. yüzyılda, "Kadınlar birçok konuda erkeklerden üstündür" diyordu; "peşinden koşulan, istenen, sevilen, arzulanan onlardır; fedakârlıklar onlar için yapılır, korunan onlardır."

Kimi biyografilerde bir erkeğin bir kadınla tek eşli ve uzun süreli evliliğinin ideal bir durum olarak belirgin ve açık bir biçimde yansıdığı görülür. Örneğin, Amaim öldüğünde, kocası büyük bir yasa gömülmüş ve başka bir kadını karı, hatta cariye olarak almayı reddetmişti. Sehavi "bütün kadınların bu kadını kıskandıklarını" yazar.

Şefkatli bir büyükbaba, baba ya da annenin eğitimine olağanüstü dikkat gösterdiği tek kız çocuk Ümmühani değildi. Sehavi'nin "biyografileri" arasına daha bebekken ya da küçük yaşta ölen otuz dokuz kızın çok kısa ama ayrıntılı öykülerini eklemesi, çocukların değerini bize çok yürek burkucu bir biçimde yansıtmaktadır. Biyografik sözlüklerle ilgili tanımların hiçbirindeki amaçlar, bu kayıtları gerekli kılmamaktadır. Bunlardan ikisi Sehavi'nin kendi kızlarıdır: "Zeynep, anne babasının ilk çocuğu, bu satırların yazarı Muhammed İbn Abdurrahman es-Sehavi'nin kızı. Daha birinci ayını doldurmadan 849'da öldü." Yazar yirmi sekiz yıl sonra da şunu yazıyordu: "Cüvariyüzyıle, bu kitabın yazarı Muhammed İbn Abdurrahman es-Sehavi'nin kızı. 3 Zilhicce 877'de, doğumundan birkaç ay sonra öldü ve diğer kardeşlerinin yanına gömüldü. Allah mekânlarını cennet eylesin." Sehavi'nin karısı ve ömür boyu yoldaşı olan Ümmü'l-Hayr'ın biyografisinden, çiftin en az on çocuğunun bebekken öldüğünü öğreniyoruz.

Geçmişten Günümüze

> Halen Kahire ve Mısır'daki koşullar, buralarda yaşayanların âdetlerindeki lüks ve zenginlik hakkında şaşırtıcı şeyler duyuyoruz. Hatta Magrib'teki birçok yoksul bu nedenle ve Mısır'da başka hiçbir yerde görülmeyen bir zenginlik olduğunu duydukları için, Mısır'a gitmek istiyor.
> İbn Haldun

İbn Haldun (1332-1406) evrensel tarih kitabının (*Kitabü'l-iber*) *Mukaddime*'sini (Giriş) yazdığında, şimdiki Cezayir'de Oran yakınlarında yaşıyordu. Kısa süre önce Fez'deki Merini sarayında gözden düşmüştü ve Kahire'nin çekiciliğine kapılmadan önce bilimsel çalışmalarla uğraştığı bir dönem yaşıyordu. İbn Haldun Mısır'ın zenginliğini şöyle açıklıyordu: "Bu-

nun nedeni Mısır ve Kahire'nin nüfusunun aklımıza gelen tüm diğer kentlerden daha büyük olmasıdır." Kahire'yi "evrenin anakenti, dünyanın bahçesi, insan türünün arı kovanı" olarak adlandırıyordu. İbn Haldun "nüfus" için "*umran*" sözcüğünü kullanıyordu. "Büyümek" ya da "gelişmek" kökünden türeyen bu sözcüğü "uygarlık" anlamında da kullanmaktaydı. Onun görüşüne göre, nüfus artışı uygar yaşam kavramının ayrılmaz bir parçasıydı. Ne kadar çok insan olursa o kadar çok zenginlik, o kadar çok uygarlık olacaktı.

14. yüzyıl sonlarında Kahire, İbn Haldun'un duyduğu kadar "şaşırtıcı" değildi gerçekte. Kara Ölüm (1348) Mısır'ı bir boydan bir boya silip süpürmüştü; bunun ardından 19. yüzyıla kadar her kuşak, salgın hastalıklara maruz kaldı. İbn Haldun veba salgınını dünya çapında sonuçları olan bir olay gibi görüyordu: "8. (miladi 14.) yüzyılda gerek Doğu, gerekse Batı'daki uygarlıklarda görülen yıkıcı salgın toplumları perişan etti, bütün nüfusların yok olmasına neden oldu ... insan sayısının azalmasıyla uygarlık azaldı. Kentler ve binalar harap oldu, yollar ve yol işaretleri yok oldu, yerleşimler ve malikâneler boşaldı, hanedanlar ve kabileler zayıfladı. İnsanların yaşadığı bütün dünya değişti." Kara Ölüm İbn Haldun'da tarihin sonunda yaşıyormuş gibi ürkütücü bir duygu yarattı ve bu arada tarihçinin mesleği konusunda yüce bir kavram geliştirdi: "Koşullarda genel bir değişiklik olduğunda, sanki bütün evren değişmiş, bütün dünya farklılaşmış gibidir. Bu nedenle, böylesi dönemlerde birisinin dünyanın tüm bölgeleri ve ırklarındaki değişiklikleri, ayrıca değişen âdet ve inançları sistematik olarak kaydetmesi gerekir. Bu, gelecek tarihçilerin izleyecekleri bir model olmalıdır." İbn Haldun'un bitmekte olan bir tarihe övgüleri anlaşılabilir, ama zamansızdılar, çünkü ortaçağ dünyası güçlükle de olsa daha üç yüzyıl sürdü ve bu arada Müslüman Osmanlı, Safevi ve Mugal imparatorlukları etkileyici bir enerji sergilediler.

Vebayı Batı'nın genişlemesi izledi ve onunla birlikte İbn Haldun'un öngördüğü "koşullarda genel bir değişiklik" oldu. Aslında bu kez tüm dünya gerçekten değişti. 18. yüzyılın sonunda Kuzeybatı Avrupa'da hızlanan köklü değişimler, yani Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi (Eric Hobsbawm buna "ikili devrim" der) "insanların tarımı, metalurjiyi, yazıyı,

kenti ve devleti icat ettikleri uzak geçmişten bu yana insan tarihindeki en büyük dönüşümü başlattı. Bu devrim bütün dünyayı dönüştürmüştür ve dönüştürmeye devam etmektedir."

Modern devrimin ilk kez Batı Avrupa'da gerçekleşmesi ona dünyanın bütün uygarlıkları, devletleri, bölgeleri ve halkları üzerinde çok büyük bir toplumsal, iktisadi, kültürel ve askeri güç kazandırdı. Pek çok yerde bu üstünlük, İngiltere'nin başını çektiği bir Avrupa işgali biçimini aldı. Kendilerine bin yıldır egemen oldukları bir dünya yaratan Müslümanlar, birden kendilerini kuralları başkalarının yaptığı –çoğu kez de körce dayattığı– bir dünyada buldular. 19. yüzyılda, dünyanın o tarihe kadar gördüğü uluslararası bir kültüre en yakın kültür olan evrensel İslam toplumu marjinalleştirildi ve fiilen ortadan kaldırıldı. Fez ve Kahire artık yüzlerini birbirlerine değil, Paris ve Londra'ya döndürmüşlerdi. Zaten bu Avrupa kentleri de, onların aralarında kalan son bağları koparmak için ellerinden geleni yapıyorlardı. İbn Battuta, İbn Haldun, Gazali, Sehavi ve Ümmühani'nin toplumu artık yoktu ve başka bir şeye, yani Arapların, İranlıların, Türklerin ve diğer çağdaş Müslümanların ortak kültürel ve tarihi mirasına dönüşmüştü.

Kuşkusuz, olay bundan ibaret değildir. İslam ve Batı her zaman Akdeniz bölgesinde aynı coğrafyayı, aynı hümaniteyi paylaşmışlardı; ilişkileri eski ve karmaşıktı. Modern öncesi dönemde İslamın etki alanının gücü, Avrupa'nın karşısındaki en büyük kültürel ve insani engel olmuştu; bu nedenle de Avrupa'da egemen "öteki" kavramının İslam olması doğaldı. Her durumda Avrupa'nın fazla bir seçeneği yoktu: Etrafı İslam ve suyla çevriliydi ve Müslümanları kontrol altına almadan çok önce okyanusları ve onların ötesindekileri fethetmişti. Son iki yüzyılda, koşullar Batı'nın yükselişiyle dramatik olarak değişse de, eski çağların korku ve nefreti sürmüştür. Bugün bile bu duygular Batı'nın "İslam geri dönüyor" feryatlarında gözlenmektedir.

Nasıl başlangıçta tarım ve kent devrimleri, yazı ve tekerlek Ortadoğu'dan bütün dünyaya yayılmışsa, modern devrim de Avrupa'da başlasa da, bütün dünyaya aitti. 19. yüzılın ilkyarısında Osmanlı İmparatorluğu'nda ve özellikle de 1805'ten sonra Mehmed Ali Paşa yönetimindeki Mısır'da, modern teknik ve fikirleri benimseme süreci başladı. 19. yüz-

yılda İstanbul ve Kahire'de Müslüman devlet adamları ve düşünürler, Avrupa dışındaki herhangi bir yerden iki kuşak önce, modern bir dünyada yaşayıp gelişebilmek için bunun gereğini kavramışlardı.

Mısırlılar ülkelerine olduğu gibi, Kahire'ye de "Mısır" adı verirler. Bugün, tüm Mısır nüfusunun dörtte biri olan on beş milyon kişiyi barındıran Kahire, her zamankinden fazla Mısır'dır. Mısır ve Kahire'ye baktığımızda, büyük İbn Haldun'un nüfus konusunda fena halde yanıldığını düşünebiliriz. Zenginlik yaratıp uygarlığı sürdürmenin tersine, bugünkü nüfus fazlasının Mısır'ı kronik yoksulluğa, umutsuz bir aşırı kalabalıklaşmaya ve çılgınca göçe mahkûm ettiği görüşü hâkimdir.

Çağdaş Kahire, Fatimilerin başkenti ya da Selahaddin'in surlarla çevrili anakenti değil, modern bir yaratımdır. Mısır'ın çağdaş dönüşümü Mehmed Ali Paşa (yön. 1805-1848) döneminde başlamıştır. Becerikli oğlu İbrahim'in desteğiyle ve olağanüstü uzun yönetim dönemi sayesinde (kırk üç yıl), Mehmed Ali Paşa en erken ve en hırslı modernleşme programlarından birini başlatmıştır. Bu program bütün devlet yapısının yeniden örgütlenmesini, etkin bir askeri yapı oluşturulmasını, teknik ve diğer yüksek okullar kurulmasını ve bir endüstriyel kalkınma politikası izlenmesini, tüm bunların da Avrupalı danışmanlar yardımıyla yapılmasını kapsamıştır. Ama en önemli gelişim tarım devrimi olmuştur. Mehmed Ali Paşa Mısır'ın ve devletin refahının tarıma dayalı olduğunu kav-



Osmanlı'nın Fransız işgalinden sonra kontrolü yeniden sağlamak üzere Mısır'a gönderdiği birliklerde görevli, Arnavut bir subay olan Mehmed Ali (1769-1848), yalnız ülkeye egemen olmak değil, aynı zamanda onu dönüştürmek istiyordu. Mısır'a pamuk üretimiyle yeni bir zenginlik kazandırdı; ancak yönetimi acımasız ve baskıcıydı.

ramış, toprak mülkiyeti sisteminde değişiklik yapmış, Osmanlı sistemini kaldırarak yerine tüm tarımsal alanlarda devlet tekeli oluşturmuştur. Böylece toprak vergisi tek başına devletin toplam gelirlerinin yarısını oluşturur hale gelmiştir.

Aynı şekilde sulamada, iletişimde, ürün ekme sıralarında ve tohumlarda kapsamlı iyileştirmeler yapılmıştır. Nil deltasında yılda birden fazla hasada olanak veren sürekli sulama yaygınlaşmıştır. Özellikle en ünlü ve ülkenin kaderini en çok etkileyecek yenilik, yani uzun elyaflı pamuk üretiminin başlamasında bu vazgeçilmez önemdeydi. Mısır giderek dünyanın ana pamuk üreticilerinden biri haline gelirken, pamuk ülkenin başlıca gelir kaynaklarından biri oldu. Pamuk ekimi emek yoğun bir iş olduğundan, yüzyılın ortasına kadar mevcut işgücünden daha fazla bir işgücüne talep yarattı. Bu talebi kadınlar ve çocuklar karşıladılar.

Mehmed Ali Paşa yönetimi, yönlendirilmiş ekonominin klasik örneklerinden biriydi. Aynı zamanda otokratik, otoriter, baskıcı ve verimli bir yönetimdi. Sonunda fazlasıyla başarılı oldu. Mehmed Ali Paşa'nın 1830'larda Suriye'yi işgali Osmanlı devletinin ve müttefiki İngiltere'nin ona düşmanca tavır almalarına yol açarken, pamuktaki başarıları ekonomiyi tehlikeli bir biçimde dünya piyasasındaki dalgalanmalara açık bıraktı. Devlet tekelleri ve taban fiyatları sistemi de, etkin Avrupalı alıcıları ve ticarethaneleri öfkelendirdi.

1840'larda Osmanlı İmparatorluğu, İngiltere, yabancı şirketler ve yerel şeyhlerin katıldığı beklenmedik bir ittifak, Mehmed Ali Paşa'yı önce Suriye'den çıkarttı, sonra da tekellerini terk etmeye zorladı. Böylece Mısır'ın kırsal alanları büyük toprak sahiplerinden oluşan yeni bir sınıfın eline geçerken, köylülerin çoğu ya tarım işçisi ya da kiracı çiftçi haline geldiler. Mısır'ı modernleştirmek için en çok çaba gösteren kişi, 1838 tarihli İngiliz-Türk antlaşmasına uymak için kırsal alandaki bu büyük mülkleri, bu kapsamda kraliyet ailesine ait olanları, yasallaştırmak zorunda kaldı; bu da 20. yüzyıl ortalarına kadar tarım reformunun önünü keserek, yabancı şirketlere kırsal ekonomide istedikleri gibi at oynatma fırsatı verdi. Aynı zamanda orduyu küçültmek zorunda kalması, sanayileşme dürtüsünün ortadan kalkmasına neden oldu.

Mehmed Ali Paşa'dan sonra, Kahire'yi dünyanın yeni mekanize ulaşım sistemine bağlamak için adımlar atıldı. Yollar iyileştirildi ve başkentle Mısır'ın Akdeniz'deki limanı arasındaki mesafeyi dört günden 4,5 saate indirmek amacıyla, 1852-1854 yıllarında (İsveç ve Japonya gibi ülkelerden çok önce) Kahire ile İskenderiye arasındaki ilk demiryolu hattı yapıldı. Ama Mısır'ın imparatorluk sistemindeki yerini sağlamlaştıran en önemli olay, Said Paşa'nın (yön. 1854-1863) 1854'ün Kasım ayında Fransız de Lesseps'e Süveyş Kanalı'nı inşa etme yetkisi vermesi oldu.

1863'te Said'in yerine geçen İsmail Paşa, Kahire'nin kalkınmasını amaç edinmişti ve onun yönetimi (1863-1879) modern kentin doğuşunun belirleyici dönemi oldu. İsmail 1867'de çok büyük bir Mısır heyetiyle birlikte, Baron Hausmann'ın Paris'te yaptığı değişikliklerin tepe olayı olan Exposition Universelle'i (Evrensel Fuar) ziyaret etti ve gördüklerinden çok etkilendi. İsmail iki yıl sonra Mısır'ın Süveyş Kanalı'nın açılışı için yaptığı "exposition"u planladı. Mısır'ın "Avrupa'nın bir parçası" olduğunu ilan etmek için, Hausmann'ın Paris'te yaptıklarını Kahire'de yinelemekten daha iyi bir yol olabilir miydi? İsmail'in kusurları olabilirdi, ama ayak sürümek bunlardan biri değildi: Kentin büyük bölümü yalnızca iki yıl içinde planlanıp inşa edildi. Bayındırlık Bakanı Ali Mübarek de (1824-1892) bu iş için biçilmiş kaftandı. Neyse ki büyük yıkım işlerine gerek yoktu. Önceki yüzyıllarda Nil yatağı yavaş yavaş batıya kaymış, böylece kentle ırmak arasında geniş bir boş alan ortaya çıkmıştı. Mübarek, İsmail'in Kahire'sini oluşturacak geniş bulvarları, parkları ve meydanları –batıya dönük olarak– işte bu alana kurdu. Mısır'ın kendisi gibi, yeni Kahire de "Nil'in bir armağanı"ydı.

Süveyş Kanalı 1869 Kasım'ında açıldı. Avrupa hanedanlarının temsilcileri, dünya basını ve girişimciler, Doğu'nun gizemini görmek üzere Kahire'ye geldiler. Ama karşılarına yeni opera binasında sahneye koyulan Verdi'nin *Rigoletto*'su çıktı. Sokaklar ışıl ışıldı, ulusal tiyatro binası hizmete girmişti, büyük çorak araziler ağaçlıklı parklara dönüştürülüyordu, konukları piramitlere götürecek yeni yol hazırdı ve ilk kez Nil üzerinde bir köprü yapılarak, kentin batı yakasındaki bölümü resmen açılmıştı. İsmail'in kendisi de nişanları, apoletleri ve sarkık bıyıklarıyla bir Avrupalıya benziyordu. İsmail'in Kahire'sini Haussman'ın Paris'inin basit, hatta ya-

pay bir taklidi olarak görmek çekici bir fikir olsa da, yeni Kahire aynı derecede, hatta belki daha fazla Ali Mübarek'in Kahire'siydi. Bu da ona farklı bir anlam katıyordu.

Mehmed Ali Paşa'nın reformlarının önemli sonuçları oldu; Ali Mübarek bu sonuçların çarpıcı örneklerinden biriydi. Nil deltasında yaşayan yoksul bir ailenin en küçük oğlu olan Mübarek, yeni açılan devlet okullarında okumuş ve Mehmed Ali Paşa tarafından askeri mühendislik okumak üzere Fransa'ya gönderilmişti. Mısır'a döndüğünde 1850 ile 1882 yılları arasında, yani İngiliz işgaline kadar, Mısır'ın en önemli üst düzey devlet memuru oldu. Eğitim, bayındırlık ve demiryolları bakanlığı yaptı. Pek çok kitap yazan Mübarek, bilime, ilerlemeye, uygarlığa, planlamaya, makinelere ve kamu hizmetlerine inanıyordu. Kısacası tam bir faydacıl, 19. yüzyıla egemen olan iyimserlik ve umut ruhunun bir ürünüydü. Ona göre, bilim ya da bilgi evrensel ve birikerek artan bir çabaydı. Eski Mısırlılardan Yunanlılara, sonra Araplara, sonra da Avrupalılara geçirilmişti. Her biri sırasıyla bir öncekinin birikimini devralmıştı ve Müslümanlar nasıl ki bir zamanlar Yunanlıların buluşlarını öğrenip geliştirmişlerdi, şimdi de Avrupalılarınkini öğrenmeliydiler. Mübarek bu görüşlerini 1882'de yayınlanan dört ciltlik *Âlâmü'd-Din* adlı yapıtında yazıyordu. Kitabın yayın tarihinin acı bir simgeselliği vardır, çünkü Mısır'ın aynı yıl İngilizler tarafından işgalinden sonra kitabı ve içerdiği tutumları savunmak çok güçtü. Batı'nın başarılarını takdir etmek bir şeydi, bunların insanın kendisine karşı kullanılması başka bir şey. Arapların ve Müslümanların Batı'ya karşı tutumlarında bu ikilem hâlâ yansımaktadır.

Ülke görünüşte ortaçağdan 19. yüzyıldaki gelişmelerin ön saflarına sıçrarken, Mısır'da büyük bir iyimserlik havası egemendi. Ancak, iyi çalışan bir sanayi tabanı olmadan, modern Mısır'ın temelleri zayıf kaldı. Yüzyılın ikinci yarısında gerek nüfus, gerekse tarımsal artı ürün ikiye katlandı; Amerika'da iç savaş olduğu yıllarda pamuk fiyatları dört misline çıktı. Ancak bir yandan da toprağın dağıtımı sürüyordu ve tarım gelirlerinin ancak çok küçük bir bölümü hazineye ulaşabiliyordu. Her ekonomik aksaklık, modernleştirmeye yönelik her devlet yatırımı ve krallığın her savurganlığı devleti borç batağında daha derine batırıyordu. Daha büyük borçlar için Av-

rupalı bankerlere gidiliyor, her borcun bedeli de Avrupa çıkarlarına tanınan yeni imtiyazlar oluyordu. Çok geçmeden borçların faizi bile yeni borçlarla ödenir olmuştu. Mısır borçlarını ödeyemez duruma gelip, İngiltere ve Fransa'nın alacakları Urabi Paşa önderliğindeki milliyetçi ayaklanmayla tehlikeye düştüğünde, İngilizler 1882 yılında ülkeyi işgal ettiler ve bir sömürge yönetimi oluşturdular.

Mısır ile Britanya İmparatorluğu haritasında pembe renkle işaretlenen diğer sömürgeler arasındaki fark, Mısır'ın modernleşmenin sarsıntılarını önceden yaşamış olmasıydı: Tarım, ekonomi, kültür ve siyasetinde yetmiş beş yıldır köklü dönüşümler gerçekleşmişti. İngiliz yönetimi altında Nil deltasındaki sulama ağı genişletildi, yukarı Mısır'da da sürekli sulama yapılmaya başlandı, ilk Assuan barajları kuruldu, pamuk üretimi gelişmeye devam etti ve iletişimde iyileştirmeler sağlandı. Ancak bütün bunlar nitel değil nicel değişikliklerdi. İsmail'in Kahire'de yaptığı olağanüstü dönüşüm bunu iyi sergiler. Hindistan'da İngilizler ancak 1911'de modern bir başkent kurmaya karar verdiler ve Yeni Delhi'nin açılışı için bundan sonra da yirmi yıl geçmesi gerekti. Mısır'da "yeni Kahire" daha 1882'de hazırdı.

Mısır'ın İngilizlerce işgalinden sonra artık Ali Mübarek gibi birisinin ortaya çıkması olanaklı değildi, çünkü gerçek sorumluluk mevkilerinin hiçbirine Mısırlılar getirilmiyordu. Eğer Nil'de bir baraj kurulacaksa, bunun kararını bir İngiliz veriyordu. Çok kritik birkaç kuşak boyun-



Huda Şaravi (1879-1947) Mısır'da İngilizlere karşı ayaklanmalarda kadın gösterilerinin başını çekmiş ve 1923'te Mısır Feminist Birliği'ni kurmuştu. Şaravi'nin feminizmi siyasi olarak milliyetçi ve Batı'cıydı. Ülkesinin İngiliz boyunduruğundan kurtulmasını, laik bir devlet anlayışı içinde Batı'nın siyasi kurumlarını benimsemesini savunuyordu. Peçesini çıkarıp atmasının bir nedeni toplumunu Batı baskısından kurtarmaktı; oysa 20. yüzyıl sonlarında Mısırlı kadınlar Batı etkisine karşı bir protesto biçimi olarak peçeyi ya da İslami giyimi benimsemeye başlamışlardır.

ca Mısırlıların kendi ülkelerinde gerçekten sorumlu roller üstlenmeleri yasaklandı; emperyalizmin en ağır ve gizli bedeli de işte buydu. Üçüncü Dünya'nın yeni devletlerinin sorunlarının bir kısmı, emperyalizmin belli kuşakların kendi toplumlarında sorumluluk almalarını engelleyerek sorumluluk zincirinde bir boşluk yaratmasıyla doğrudan ilişkilidir.

En azından Arap dünyasında kadın haklarına doğru ilk adımlar, 1919'da İngilizlere karşı Mısır'da güçlü bir ulusal hareketin doğmasıyla birlikte atıldı. Huda Şaravi bu hareketin önemli kişiliklerinden olan kocasının yanında mücadeleye katıldı. İngilizlere karşı kadın gösterileri düzenleyerek büyük bir saygınlık ve takdir kazandı. 1923'te Roma'daki bir kadın konferansından döndüğü gün, İskenderiye rıhtımında karşılama komitesinin şaşkın bakışları altında peçesini fırlatıp attı. Peçe kullanımı 1920'lerden 1970'lere gelinceye dek azaldı ve Arabistan yarımadasının tutucu toplumları dışında ancak küçük bir Müslüman kadın grubu peçe takmayı sürdürdü.

20. yüzyılda peçe ya da eşarp hem gerici, hem de ilerici toplumsal hareketlerin simgesi haline gelmiştir, çünkü gerek başı örtmek, gerekse açmak bir tür kurtuluş işareti olarak görülmüştür. 1970'lerden bu yana birçok genç Müslüman kadın saçı ve boynu örten, ama yüzü açık bırakan bir geleneksel giyim biçimi benimsemiştir. Bunların çoğu, başı açık kadınların kızları, 1920'lerde bir kurtuluş simgesi olarak örtüyü çıkarıp atan Huda Şaravi gibi kadınların torunlarıdır. Bu kadınlar Müslüman giysiler giyerek yerel kültüre döndüklerine ve kendilerine dayatılan yabancı bir kültürden kurtulduklarına inanmaktadırlar. Başörtüsü çok değişik yorumlara konu olmuştur. Fransa'da 1989'da Creil'deki bir okul müdürünün üç Müslüman kızın okula başörtüsüyle gelmelerini yasaklamasıyla başlayan tartışma, 1994 öğretim yılı başında son derece ateşli bir hale dönüşmüştür. Fransız eğitim bakanı okullarda "gösterişli" dini simgeleri yasaklarken, her nedense haçlar ve Yahudi yıldızları gösterişli kapsamına girmemiştir.

Geleneksel İslami giysileri seçen ve aralarında üniversite öğrencileri ve mezunları, doktorlar, avukatlar olan kadınlarla yapılan röportajlarda, çoğu tutumlarına kültürel ve siyasi açıklamalar getirmişlerdir. Fransa'daki heyecan fırtınasından çok önce, Mısırlı gazeteci ve tiyatro eleştirmeni Safinaz Kâzım şunları söylüyordu:

> Bizler eski değerleri izlemek için değil, kendi yeni değerlerimizi izlemek için Müslüman olduk. Ayrıca biz kimseyi bizim değerlerimizi izlemeye zorlamıyoruz; biz bunları Hıristiyanlara, Batı tarzı yaşama dayatmayacağız. Benim doğru dediğime onlar yanlış diyecekler. Ben bu kıyafetin bir kadın olarak onurumu koruduğunu söylüyorum; Simone de Beauvoir bunun kadına yönelik bir saldırı ve kadınlık onurunun ihlali olduğunu söyleyecektir. Ben Simone de Beauvoir'ı Müslüman kıyafeti giymeye zorlamayacağım. Simone de Beauvoir'ın da İmam Humeyni'ye kabaca, "Bu Müslüman kuralını Müslüman kadınlarına uygulamayın" demesini kabul etmiyorum. Tanrım, bu gerçekten de çok garip.

Ancak kültürel ve siyasi tanımlara, kişisel bir nitelik de katılmaktadır:

> Ben Müslüman giysilerini bu İslamın bir parçası olduğu ve ben buna inandığım için benimsedim. Kıyafet İslamın temel koşullarından biri değil, yalnızca bir çerçevedir. Böylece Allah'ı memnun ettiğimi hissediyorum. Tam bir Müslüman olmam gerektiğini hissediyorum; kuralların bazılarını kabul eden, diğerleri reddeden biri değil.

Bunlar Mısırlı genç bir tıp öğrencisinin sözcükleridir. Ne tıp öğrencisi olması, ne de kapanmayı seçmesi olağan dışıdır; bu da tıp fakültesindeki genç bir Mısırlı kadının "geleneksel" mi, yoksa "modern" mi olduğu ikilemini önümüze çıkarmaktadır. Onun özgürce İslami giyimi tercih etmesi bu sorunun yanıtını hangi kategoriye sokmaktadır?

Huda Şaravi'nin başını çektiği ilk Mısırlı feministler, kadınların eğitim hakkı, seçme hakkı ve diğer alanlardaki eşit hakları için çaba harcadılar. Ama Mısırlı Dr. Naval Sadavi gibi daha geç dönem feministleri onların taleplerini yeterli bulmuyorlar. Sorun gerek Müslüman dünyasında, gerekse dünyanın diğer kesimlerinde hep ailenin ne olacağına indirgenmektedir. Aile nasıl değiştirilecektir? Müslüman reformcuların çoğu gibi feminist reformcular da, İslam hukukunun modern çağa ayak uydurması gerektiğini savunmakta, böylece de kadınlara ilişkin yasaların daha liberal ya

da ilerici olacağını varsaymaktadırlar. Ancak İslam hukukunun modern koşullara uyacak biçimde yeniden yorumu da beklenmedik bazı çelişkiler içermektedir.

10. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar tüm İslam hukuku ekolleri doğum kontrolünü, esas olarak da bunun en yaygın biçimi olan "geri çekme" yöntemini ciddi olarak ele almışlar ve özgür kadın buna izin verdiği takdirde caiz olduğunda görüş birliğine varmışlardır. Kadının izni gereklidir, çünkü kadının çocuk sahibi olma ve cinsel tatmin hakkı vardır ve geri çekmenin tatmini azalttığı düşünülmüştür. Hukukçuların yapıtlarından modern öncesi dönemde kadınların –çoğunlukla vajina için tampon gibi– diğer doğum kontrol yöntemlerini de kullandıkları anlaşılmaktadır; yaygın görüş bunların ancak kocanın kabul etmesi halinde kullanılmasıdır.

Hıristiyan ve Yahudi geleneklerinin doğum kontrolünü yasakladıklarını ve bu görüşlerin tarihlerini dikkate aldığımızda, Müslümanların gebeliğin önlenmesine karşı son derece pragmatik bir tutum benimsediklerini ve olası yöntemleri ayrıntılı olarak bildiklerini görüyoruz. İbn Sina gibi ortaçağ hekimleri, doğum kontrolünü tıbbın normal bir parçası olarak kabul ediyorlar, ders kitaplarında gebeliğin önlenmesine ve kürtaja uzun uzun yer veriyorlardı. Ortaçağda Müslümanlar için doğum kontrolü bakılacak insan sayısının çok yüksek olmasını önlemek, mülkiyeti güvence altına almak, çocuğun eğitim görmesine olanak sağlamak, özellikle çok genç ya da hasta olan kadını doğum riskinden korumak ya da yalnızca kadının sağlığını ve güzelliğini muhafaza etmek için başvurulan bir yöntemdi.

Bu nedenle 1994 yazında yapılan Kahire Nüfus Konferansı'nda Müslümanların doğum kontrolünü kınaması, eski tutumların bir devamı değil, yepyeni bir yaklaşımdı. 20. yüzyılda doğum kontrolü İslamın karşısına yeniden bir sorun olarak ortaya çıktığında, buna normal bir tepki verildi: Hukukçular eski kitaplara danıştılar ve klasik icazeti yinelediler. Ancak eski İslam hukuku hiçbir zaman doğum kontrolünü devletin konusu olarak düşünmemişti. Dinin verdiği izin, kendi iktisadi, tıbbi ya da kişisel çıkarlarını nasıl algıladıklarına bağlı olarak, tek tek çiftler için geçerliydi. Ailelerini sınırlama yetkisi yalnızca onlara aitti. II. Dünya Savaşı'ndan sonra özellikle üçüncü dünyadaki "aşırı nüfus", ulusal hükümetlerin, uluslara-

rası kurumların ve Batılı devletlerin ve kurumların konusu haline geldi. Birçok Müslüman bir yandan devletin kendi kişisel yaşamlarına karışmasına, öte yandan da kimi Batılı çevrelerin aile planlamasını aşırı hevesle savunmasına tepki olarak, bu çabaları Müslüman toplumlara yeni bir yabancı müdahale olarak görmüştür. 1970'lerde yürürlüğe konulmuş olan resmi aile planlaması programlarının yarattığı korku ve öfke, kimi dini liderleri klasik icazeti doğrudan reddetmeye götürmüştür. Gerek bu tutum, gerekse resmi nüfus politikaları, klasik İslam hukukunun ruhundan ve doğum kontrolünü kesinlikle kişisel tercih konusu olarak gören anlayıştan aynı derecede uzaktırlar.

Francis Robinson

Bilgi, Bilgi İletimi ve Müslüman Toplumların Oluşumu

7.

Dört Sünni hukuk ekolünden birinin kurucusu eş-Şafiî (öl. 820) hakkında anlatılan bir öyküye göre, bir gün öğrencileri ona köle bir kız getirirler. Saygın hukukçuyu bütün gece boşuna beklemekten öfkelenen kadın, köle tacirine kendisini bir "deli"ye sattığı için şikâyette bulunur. Bunu duyan eş-Şafiî, "Deli diye, bilginin değerini bilen, sonra bunu ziyan eden ya da tereddüt ederek yanından geçip gitmesine izin verene denir" der. Bu ve buna benzer çok sayıda öykü, iyi Müslümanın yaşamında bilgi arayışının merkezi konumunu vurgular.

Bu arayışın temelinde, Müslümanların Kuran ve Peygamber'in yaşamı hakkında bilinebilecek her şeyi bilmeleri ve bunların rehberliğini toplumsal yarara çevirecek becerilere sahip olmaları kaygısı yatar. Kurtuluş için gerekli olan bilgi budur. Gene de öğrenmeye biçilen yüksek değer, giderek insana yeryüzünde güç verecek mantıki bilimler, tıp ve teknoloji bilgilerini de kapsadı; kuşkusuz, bunların İslami amaçlara ters düşmemesi koşuluyla.

Böylece Müslümanlar için öğrenmek ibadetin çok önemli bir biçimi haline geldi. Bir deyişe göre, "bir saatlik öğrenme bir yıllık namazdan daha değerli"ydi. Bu vurgunun İslam tarihinde iki önemli sonucu oldu. Birincisi, Müslümanlar dünyanın neresine giderlerse gitsinler, farklı yorumlasalar bile hepsinin paylaşabileceği temel bir bilgi yumağı ve hepsinin, küçük farklılıklar olsa bile, yerine getireceği temel dini görevler vardı. İkincisi, devletin bir rol oynayıp oynamasından bağımsız olarak, her Müslüman kendi kuşağında mevcut olan bilgiyi korumak ve bunu gelecek kuşağa geçirmek sorumluluğunu üstleniyordu.

İslami Bilginin Oluşumu

İslami bilginin çekirdeği İslamın ilk beş yüzyılında biçimlendi. Bundan sonraki çağlarda bu çekirdek geliştirildi, ama önemli bir değişikli-

ğe uğramadı. Geleneksel İslam âlimleri bugün bile ortaçağdaki büyük İslam âlimlerinin yazdığı metinlerin çoğunu, gene onlarınkinden fazla farklı olmayan biçimlerde kullanmaktadırlar. En etkin bilgi birikimini oluşturan öğeler, Arapların 7. yüzyıldaki fetihlerinin sonucu olarak bir araya geldiler. Erken dönem İslam dünyasının maddi zenginliği, Arapların Akdeniz havzası ve Asya'nın büyük ekonomik bölgelerini birleştirmedeki başarılarından kaynaklanmıştı. Bilgi varlığı da bu bölgelerin Sami, Helen, İran ve Hint kültür gelenekleri yeni bir çizgide birleştirilerek yaratıldı.

Tanrı Kelamı, Gelenek ve Hukuk

İslami bilginin merkezinde, insanlığa Hz. Muhammed aracılığıyla indirildiğine inanılan, Tanrı kelamı Kuran bulunuyordu. Kuran daha ilk suresinden başlayarak, Müslümanlara Allah'ın insan yaşamındaki merkezi gerçekliğini anımsatıyordu:

> Rahmân ve rahim olan Allah'ın adıyla
> Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.
> O, rahmândır ve rahîmdir.
> Ceza gününün mâlikidir.
> Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız.
> Bize doğru yolu göster.
> Kendilerine lütuf ve ikramda bulunduğun kimselerin yolunu;
> gazaba uğramışların ve sapmışların yolunu değil!

İnsanların temel bir seçme hakkı vardı. Allah'a boyun eğip onun emirlerini izleyebilirler ya da ona sırtlarını dönüp, insani arzuların peşinde koşar ve sonuçlarına katlanırlardı. İnsanlara kıyamet gününün ürkütücülüğü, cennetin zevkleri ve cehennemin dehşeti hakkında tam bilgi verilmiştir. Ayrıca, neden dine inanmaları gerektiği ve ibadet sırasında nasıl davranacakları, diğer insanlara yaklaşımlarında izleyecekleri kurallar, günlük yaşamlarıın Allah'a şükranla dolu olması hakkında da tavsiyelerde bulunulmuştur.

Müslümanlar Kuran'dan "soylu" ya da "yüce" diye söz ederler; Arapça'sının eşsiz olduğu düşünülür. Kuran'ın kopya edilmesi gerek zen-



Kuran'ın günümüze kalmış ve tarihi belirlenebilen en erken örnekleri 8. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmıştı. Söz konusu sayfalar, İslamın ilk dönemlerinde dini yazımda en yaygın yazı olan kûfi ile ve çoğu kez tirşe üstüne yazılmışlardır. 8. yüzyıldan bir Kuran'dan alınan bu sayfa, kûfinin mâil diye bilinen yatık biçimiyle yazılmıştır. Sayfa, Tanrı kelamının yanlış okunmasını önlemek için metinlere harflerin fonetik değerini ve sesli harfleri belirten işaretler (hareke) eklenmeden önce yazılmıştı.

gin, gerekse yoksul tarafından uygulanan bir dindarlık göstergesi olmuştur. Küçük çocukların Arapça anlayıp anlamadıklarına bakılmaksızın, Müslüman eğitiminin normal başlangıç noktası Kuran'ı ezberlemektir. Kuran ilk kez üçüncü halife Osman zamanında tümüyle kâğıda geçirilmiş ve kopyaları büyük kentlere dağıtılmıştır, ama klasik iletim yolu sözlü olmuştur. Erken dönem Arapça yazı farklı okumalara olanak vermektedir; zamanla geleneklere uygun oluğu kabul edilen ve aralarında yalnızca küçük farklar bulunan yedi ezber geleneği ortaya çıkmıştır. Kuran'ın yazılı metni yaygınlaştıkça, tefsir çalışmaları başlamış ve yorumlar kaçınılmaz olarak zamanın mezhep çatışmalarından etkilenmiştir. Kuran'ın ilk kapsamlı eleştirel incelemesi, tarihçi ve ilahiyatçı et-Taberi'nin (öl. 923) otuz ciltlik yapıtıdır. Üç yüz yılı aşkın bir süre sonra aynı göreve el-Beyzavi (öl. 1286) soyunmuş, onun yapıtı günümüze dek hem Müslümanlar, hem de Müslüman olmayanlar için bir standart oluşturmuştur.

İkinci bilgi kaynağı Peygamber'in söylediklerinin ve yaptıklarının kayıtlarıydı. Peygamber'in yaşamı mükemmel bir Müslüman için model oluşturduğundan, müminlerin onun bütün söyleyip yaptıklarını bilmek istemeleri doğaldı. Bu söz ve eylemlere ilişkin kolektif hafızaya

daha sonra *sünnet*, yani Peygamber'in "âdeti" ya da "yürüdüğü yol" dendi. Sünnetin her bir ifadesi de hadis olarak bilinir. Hadislere bir örnek şöyledir: "İbn Ömer, Allah'ın elçisinin, 'Kim ki bir halkı taklit eder, o kişi onlara aittir' dediğini söyledi." Zamanla hadislerin sayısı artarak yüz binlere ulaştı. Çağın hukuki, siyasi ve dini konumlarını desteklemek üzere hadis uydurulur oldu. Bu nedenle 9. ve 10. yüzyıllarda bazı kişiler bütün Müslüman dünyasını gezerek hadis topladılar. Bu hadisler, Peygamber'in zamanından bu yana iletim zincirlerinin sağlamlığı ve içeriklerinin Kuran'la, daha önceden doğrulanmış hadislerle ve mantıkla uyumlu olup olmadığı incelendikten sonra, sağlam (*sahih*), kabul edilebilir (*hasen*) ya da zayıf (*zaif*) olarak sınıflandırıldılar. Giderek hukuki kabul edilen altı hadis derlemesinden temel kabul edilenleri Buhari'nin (öl. 870) ve Müslim'in (öl. 875) derlemeleriydi. Buhari çok sayıdaki hadisi eleyerek, sayıyı 2.762'ye indirdi. Daha sonraları farklı hareketler farklı hadis derlemeleri oluşturdular. Örneğin Şiiler yalnızca Ali ve onun taraftarlarından iletilen hadisleri kabul ettiler.

Batılı ilim adamları ve kimi modernist Müslümanlar eskiden beri kabul edilen bazı geleneklerin doğruluğundan kuşku duymuşlardır. Ancak, bu gelenekler Müslüman toplumlarının karakterinin belirlenmesinde ve Sünni dünyasının büyük bölümündeki davranışların geliştirilmesinde büyük rol oynamıştır. Üstelik, Müslüman toplumları kendilerini özellikle tehdit altında hissettiklerinde, çoğu kez yönlerini yeniden saptamak üzere bu geleneklere dönmüşlerdir.

Kuran ve hadislerin rehberliği Müslümanlar için hukukta pratik bir biçimde özetlenmiştir. İslam hukukuna çoğunlukla *şeriat* denir. Şeriat aslında Arapça'da "suya giden yol", yani hayatın kaynağına giden yol demektir. Şeriat, ilk dönem Müslümanlarının acil toplumsal ve siyasi sorunlarla karşılaştıkça, Tanrı kelamından ve Peygamber'in örneğinden sistematik davranış kodları türetme çabalarıyla oluşmuştur. Dört ana şeriat yorumlama ekolü vardır: Abbasi başkenti Bağdat'ta gelişen ve Ebu Hanife (öl. 769) tarafından kurulan Hanefi; Medine kadısı Malik bin Enes'in (öl. 795) uygulamalarından doğan Maliki; Malik'in öğrencilerinden eş-Şafiî önderliğinde gelişen Şafi; Ahmed ibn Hanbel (öl. 855) tarafından Bağdat'ta kurulan Hanbeli. Bunların ilk üçünde vurgu ve tekniklerde biçimsel farklılıklar

vardı. Örneğin, Hanefiler içtihada, yani kişisel mantık yürütmeye daha fazla olanak sağlarken, Şafiîler kendi hadis kullanımlarını Malikilerin daha kısıtlı uygulamalarından ayırmak kaygısındaydılar. Ancak hepsi önemli konularda anlaşıyor ve hepsi diğerlerinin sistemlerini eşit ölçüde geleneğe uygun kabul ediyorlardı. Öte yandan Hanbeli ekolü, daha önceki ekollerin tartışmalı icatları diye gördüğü şeylere karşı gelenekçi bir tepki olarak kurulmuştu. Ortaçağ sonlarına kadar etkisi genellikle Irak ve Suriye ile sınırlıydı. Hanefiler bütün Asya kıtasında; Şafiîler aşağı Mısır, Hicaz, Güneydoğu Asya ve Doğu Afrika'da; Malikiler ise Müslüman Afrika'nın geri kalan bölümlerinde güçlüydüler.

Ulemanın bu sistemleri geliştirme biçimi kabaca şöyleydi: Kuran'da her konuyu düzenleyen genel ilkeler bulunduğunu kabul ediyor, Kuran'ın çok net olmadığı zamanlarda da hadislere başvuruyorlardı. Böylece şeriatın temellerini de bu kaynaklardaki kuşkuya yer bırakmayan buyruk ve yasaklar oluşturuyordu. Öte yandan, Kuran ve hadislerin kesin bir şey söylemedikleri hukuki konular ortaya çıktığında, ulemanın çoğu *kıyas* yöntemini kullanıyor, yani soruna benzer bir konuda daha önce verilen bir kararın ardındaki ilkeleri uyguluyordu. Zamanla ulema hukuki konularda daha sık görüş birliğinde olmaya başladı ve kararlarda *icma* (söz birliği) rol oynamaya başladı. Çok önemli bir hadis şöyle diyordu: "Benim cemaatim asla bir hata üzerinde görüş birliğine varmaz." Bu nedenle, cemaat kendisini temsil eden hukuk uzmanları aracılığıyla bir noktada anlaşmaya varmışsa, bu anlaşma Tanrı kelamı kadar kesin oluyor ve bu konuda yeni fikirler geliştirilmesi yasaklanıyordu. Hukukun giderek çok daha büyük bir bölümü icmayla belirlenmeye başladı ve kişisel mantık yürütmenin alanı da giderek küçüldü. 10. yüzyıl ortalarında artık ulemanın çoğu "içtihat kapısı"nın kapandığını söylüyordu. Bundan sonra, bir metnin anlamı icmayla ulaşılan yaklaşıma karşıt bir biçimde yorumlandığında, buna *bid'at* [Peygamber zamanından sonra dinde yapılan yenilik] deniyordu; bid'at, Hıristiyanlıktaki "sapkınlık" kavramının İslamdaki benzeriydi.

Şeriatın alanı çok genişti: İnsanların bütün faaliyetlerini kapsıyor, onların Tanrı ve diğer insanlarla ilişkilerini belirliyordu. Bu birinci işlevi çerçevesinde insanların neye inanmaları gerektiğini ve nasıl törensel dav-



Adalet dağıtan bir kadı. Abbasi döneminden başlayarak kadılar kendi başlarına karar verebilirlerdi; yanlarında yalnızca kararları kaydedecek bir kâtip olurdu. Genelde güvenilir tanıkların sözlü ifadeleri kabul edilirdi; ancak güvenilir tanıklarca desteklenen yazılı kanıtlar kabul edilebilirdi. Kadı kararını verirken bir müftünün fetvasına dayanabilirdi. Ayrıca, yasaları uygulamada belli bir esnekliğe sahipti. Örneğin, toplumsal uyum olanaklarını güçlendirmek için, yasayı harfi harfine uygulamak yerine, taraflar arasında arabuluculuk yapmayı tercih edebilirdi. Burada kadı iki davacı arasındaki tartışmayı karara bağlamaktadır.

ranışlarla bu inançlarını ifade edeceklerini gösteriyor, ikinci işleviyle ise Avrupa kodlarında sivil, ticari, cezai, kişisel vb hukuk başlığı altına girecek alanları kapsıyordu. Ne bu tarihte ne de daha sonra bütünsel bir kanunlar dizisi oluşturulabildi, çünkü şeriat Müslümanların nasıl davranmaları gerektiğini belirlemekten çok daha büyük bir anlam taşıyordu. Bu süreç içinde insan davranışları beş kademeli bir sınıflandırmaya tabi tutuluyordu: zorunlu, övgüye değer, önemsiz, ayıp, yasak. Şeriat insanlara bu dünyada erdemli yaşamak ve gelecek dünyaya hazırlanmak için bilmeleri gereken her şeyi anlatıyordu.

Müslüman toplumunun oluşumunu şeriat belirliyordu. Gene de, şeriat hiçbir zaman tam olarak uygulanamayacaktı. Birincisi, hem ahlaki yükümlülükler, hem de çok katı kurallar içeren bir sistemi dayatmak olanaksızdı. İkinci olarak da, şeriat her zaman siyasi erkin gerçeklerine tabi olacaktı. Hükümdarlar yasal alanda hukuk yorumcularınını tümüyle serbest at koştur-

malarına izin veremezlerdi. Bunu yapacak güçleri olduğunda bile, şeriatı yerel yerleşik hukuka rağmen dayatmayı pek akıllıca görmeyeceklerdi. Gene de, şeriat güçlü bir ideal olarak kaldı. İslamı benimseyenler ilkesel olarak, şeriatın temsil ettiği bilgiyi mümkün olduğunca yaygınlaştırmayı ve herkesin yaşamını biçimlendirmesini sağlamayı da kabul ediyorlardı.

Yunanlılar ve Diğer Uygarlıklardan Edinilen Bilgi

İkinci bir bilgi akımı, antik dünyanın miras bıraktığı ve yeni İslam uygarlığına katılan bilim, teknoloji, insani bilimler ve yönetim sanatlarındaki büyük birikimdi. Bu öğelerden biri eski Sasani topraklarından geliyordu ve çoğunlukla Pehlevi dilindeydi. Bu adab yazını, İranlıların yönetime, memuriyete, prenslerin huzurunda izlenecek görgü kurallarına ilişkin deneyimlerini içeriyordu. Silahlar ve binicilikten tarım ve sulamaya kadar değişik alanları kapsayan teknik bir edebiyat bulunuyordu. Başta tıp, astronomi ve matematik dalları olmak üzere bilimsel bir yazın vardı. Matematikte önemli miraslardan biri, Hintlilerin sayısal işaretleme sistemiydi ve Araplar aracılığıyla bu bugün yaygın biçimde kullanılan sisteme dönüştürüldü. Kuşkusuz ayrıca İran edebiyatında Kelile ve Dimne gibi ahlaki hayvan öyküleri ve sonradan *Binbir Gece*'ye katılacak masallar vardı. Bu mirasın öyle büyük bir etkisi vardı ki, Abbasi döneminde Şuubiyye İran kültürünün Arap kültürüne, İran krallık fikirlerinin İslami halifelik fikirlerine üstünlüğünü savunmaya çalıştı. 9. yüzyıl sonlarında özellikle dine yönelik tehditlere karşı ilahiyatçılar savunmalarını geliştirmişler, İran kültürünün daha genel tehlikelerine karşı da el-Cahiz (öl. 869) ve İbn Kuteybe (öl. 889) gibi yazarlar, İran tema ve formlarını Arap ve İslam değerleri çerçevesinde ifade eden bir edebiyat oluşturmuşlardı.

Öte yandan, İslam dünyasına klasik biçimiyle değil, geç antik dönemde geliştirildiği biçimiyle ulaşan Yunan kültürünün etkisi daha da büyüktü. Nasturi Hıristiyanlar, Sasani yönetiminin koruması altında Güney İran'da Cundişapur'daki eğitim merkezlerinde Helen geleneklerini sürdürmekteydiler. İskenderiye'nin Helenistik gelenekleri Suriye'de Antakya'da, Horasan'da Merv'de ve Mezopotamya'da Harran'da başarıyla korunmuştu. 8. ve 9. yüzyıllardaki dini tartışmalar Yunan düşüncesine me-

rak uyandırdı ve her iki gelenek de Bağdat'a aktarıldı. Huneyn ibn İshak (öl. 873) yönetiminde Yunanca'dan ve Yunan yapıtlarının çoğunun çevrilmiş olduğu Süryanice'den büyük bir çeviri programı başlatıldı ve yüksek standartta, doğru ve güvenilir yapıtlar basıldı. 11. yüzyıla gelindiğinde, aralarında Aristoteles, Platon, Galenos ve Eukleides gibi önemli düşünürler bulunan en az seksen Yunanlı yazar Arapça'ya çevrilmişti. Kapsanan konular arasında felsefe, tıp, matematik, fizik, optik, astronomi, coğrafya ve astroloji, simya, büyü gibi esrarlı bilimler vardı. Geç Helenler gibi Müslümanlar da Yunan edebiyatı ve tarihiyle ilgilenmiyorlardı.



Aristoteles ders verirken. Helenistik kültürün İslam uygarlığının gelişiminde çok büyük etkisi olmuştur. En büyük etki kaynağı, içinde mantık, doğal bilim ve fizik gibi bir dizi rasyonel araştırmayı da barındıran felsefe olmuştur. Aristoteles öylesine bir saygınlık kazanmıştır ki, 20. yüzyıla kadar kendisine medreselerde "ilk öğretmen" tanımı yakıştırılmıştır.

Helen geleneğinden aktarılan bilginin en önemli yönü akıl, mantık ve doğa yasalarını vurgulayan felsefeydi. Mutezililer (kendilerini ayrı tutanlar) bu bilgiyi dini amaçlar için kullandılar. Putperest, Maniha-ist ikili ve Hıristiyan üçlü Tanrı kavramları karşısında, onlar Tanrı'nın mutlak tekliğini ve üstünlüğünü savunmaya kararlıydılar. Mutezililer şu sorular üzerinde yoğunlaştılar: Tanrı'nın Kuran'da belirtilen özellikleri onun bir parçası mıydı, yoksa bunlar mecazi anlamda mı kullanılmışlardı? Kuran Tanrı'nın özünün bir parçası mıydı, yoksa yaratılmış mıydı? İnsanların kaderi ön-

ceden belirlenmiş miydi, yoksa insanlar kendi eylemlerinin manevi sorumluluğunu mu taşıyorlardı? Kuran'da yazılı olanları harfi harfine alan pek çok Müslüman, bu sorularda birinci yaklaşımı benimsiyordu; felsefecilerin anlayışlarından yararlanan Mutezililer ise ikincisini. Böylece 8. ve 9. yüzyıllarda ilahiyatçılar arasında iki görüş gelişti: Birincisine göre Tanrı vahiyle anlaşılıyordu, ikincisine göre ise mantıkla.

Bu çelişkili konumlar arasında el-Eşari (öl. 935) çok önemli bir köprü kurdu. Basra'nın önde gelen Mutezili ilahiyatçısının öğrencisi olan el-Eşari, ramazanda gördüğü rüyalar sonucu karşı konuma geçmişti. Artık Kuran'ın harfi harfine gerçek olduğunu savunuyordu, ama köprü kurucu rolünde bu konumunu mantıkla haklı çıkarıyordu. Ancak, mantık yalnızca bir noktaya kadar işleyebilir, bunun ötesinde yerini inanca bırakırdı. Bu nedenle, Allah birdi. Onun kimi ebedi özellikleri vardı, ama bunlar o ya da onun parçası değilerdi. Kuran "yaratılmış değildi", ama insanlığa iletildiği zaman yaratılmış hale gelebilirdi. Iyi ya da kötü, her şey Allah'ın iradesiyle olurdu, ama insanlar bu eylemlerin aracı olarak sorumluluk üstlenirlerdi. Tarih boyunca el-Eşari'nin bu mantık ve vahiy sentezi, Sünnilerin klasik teolojik yaklaşımı olmuştur.

El-Eşari'nin bu başarısı İslam düşüncesinin merkezinde mantıkçı girişimleri sınırladı, ama hiçbir şekilde felsefi spekülasyona son veremedi. Gerçekten de, İslam uygarlığı ilk yüzyıllarında Yunan düşüncesinin de etkisiyle bir dizi görkemli felsefeci yetiştirdi: "Arapların felsefecisi" diye bilinen el-Kindi (öl. 870); Türkistanlı el-Farabi (öl. 950); hem hekimlik hem de devlet memurluğu yapan İbn Sina (öl. 1037); Muvahidinler sarayında hekim ve vezir olarak görev yapan İbn Tufeyl (öl. 1185); İbn Tufeyl'in ardılı olan İbn Rüşd (öl. 1198). Bunların öne sürdükleri düşüncelere göre felsefi gerçek evrensel geçerliliğe sahipti; dini sembolizm gerçeği ifade etmenin ikinci derecede bir biçimiydi; gerçeğe ulaşmanın en emin yolu mantıktı; Tanrı asıl sebepti ve onda özle varlık birleşmişti. Müminlerin çok büyük çoğunluğu belli ki bu tür düşünceleri kabul etmeyecekti. Sonunda felsefi bilgi Müslüman uygarlığında marjinalize kalmaya mahkûm oldu ve ortaçağ Avrupa'sında, bu düşünceyi oraya taşıyan İslam dünyasına göre daha büyük bir etki yarattı.

Mistik Bilgi

Bilginin üçüncü kolu, mistisizm ya da genel olarak bilinen adıyla tasavvuftu. Şeriat Müslümanların Tanrı ve diğer insanlarla formel ilişkilerini belirlerken, tasavvuf Müslümanlara Tanrı'yı nasıl kalpten tanıyabileceklerini öğretiyordu. Sufiler yaşamlarını ve düşüncelerini, Tanrı ile doğrudan ve kişisel bir ilişki kurmayı olası kılacak biçimlerde düzenliyorlardı.

Tasavvuf, İslam ibadetinin Kuran, Peygamber'in dini uygulamaları ve ilk dönem Müslüman toplumundan esinlenen özgün bir kolu olarak gelişti. Bunda bir yandan Arap Müslümanların fethettikleri ülkelerde Hıristiyanlık ve diğer mistik geleneklerle tanışması, öte yandan da Şam'daki Emevi sarayının ahlaki gevşekliğine ve maddeciliğine tepki rol oynadı. "Sufi" terimi muhtemelen Arapça *suf* (yün) sözcüğünden türemişti ve dünyevi kişilerin gösterişli giysilerinin tersine, sufilerin basit yünlü kıyafetleri tercih etmelerine gönderme yapıyordu. Başlangıçta tasavvuf duygusunun temelinde Allah ve kıyamet korkusu yatıyordu. Ünlü ilk sufilerden Hasan el-Basri (öl. 725), "Mümin acı içinde uyanır ve acı içinde yatar" diyordu "ve sürekli bu duygu içindedir, çünkü iki korkunç şey arasında durmaktadır: olup bitmiş günahlar, ki Allah'ın bunun için ona ne yapacağını bilemez ve ona tanınan sürenin geri kalan kısmı, ki bunda başına ne gibi felaketler geleceğini bilemez." Ancak İslamın ikinci yüzyılında artık aşk öğretisi öne çıkmıştı. Rabia (öl. 801) Tanrı'ya, "Seni iki aşkla seviyorum" der; "Seni hak ettiğin biçimde sevmek için mutluluğumun aşkı ve mükemmel aşk." Sufiler bu yoğun aşk inancıyla yetinmediler. İslamın üçüncü yüzyılında artık "iç yol", yani Tanrı'ya giden ruhsal yolculuk öğretisini geliştirmeye başlamışlardı. Bu yolun farklı sufi tecrübe düzeylerine karşılık gelen farklı aşamaları vardı. Genellikle erkek olan sufi önce bir arayıcı, sonra yolcu olur, sonra da üyeliğe kabul edilirdi. Her şeyden elini eteğini çekme ve Allah bilincinin artması süreçleriyle bu yolda ilerlerdi. Sufi Tanrı'ya ne kadar yaklaşırsa, Tanrı o kadar onun ağzıyla konuşur, onun bedenini kontrol eder ve yüreğinin isteklerini yönlendirirdi ve kişi en sonunda benliğin tümüyle yok olup Tanrı'yla bütünleşilen son aşamaya ulaşırdı.

Bu tarihte biri esrik, biri ciddi olmak üzere iki tutum gelişmişti. Her ikisinde de kişi yoksulluğu seçerek kendini Tanrı'nın iradesine terk



Bir sufi ve kedisi. Kedi en azından Arap Müslümanlar arasında çok sevilir. Bu sevgi belki de kedinin uzun zaman kutsal hayvan sayıldığı Mısır'dan kaynaklanmaktadır. Peygamber kedileri sever, onları temiz hayvanlar sayardı. Birçok sufi biyografisinde kedilerden söz edilir. Bu velilerden bazıları, sessiz ve yoğun meditasyonu, fare deliğinin önünde gergin bir dikkatle bekleyen kedileri taklit ederek öğrendiklerini söylüyorlardı.

ederdi. Esrikler, benliğin yok olup Tanrı'yla tam bütünleşme olan son aşamalara ilerlerken Kuran ve şeriata kulak asmazlardı. Bu tutumun tipik örneği, tasavvuf mesajını Kuzey Hindistan ve Orta Asya'da yayan el-Hallac'tı (öl. 922). Tanrı ile bütünleşmesini sergilemek üzere "Gerçek benim" [ene'l-hak] diyen Hallac, Bağdat'ta vahşi bir biçimde idam edilmişti. Ciddi tutumun tipik örneğiyse, "yoksulların tavus kuşu" diye bilinen el-Cüneyd'di (öl. 911). Cüneyd benliğin yok edilmesinin yeterli olmadığını savunuyordu. Benlik hâlâ gerçek dünyada kalmak zorundaydı ve bu da yalnızca Kuran'a ve şeriata uygun yaşayarak yapılabilirdi.

Tanrı'ya yaklaşmanın bu değişik yollarının yanı sıra, Tanrı'nın ve onun insanlıkla ilişkisinin metafizik bir anlayışını geliştirmek için girişimlerde bulunuldu. Sufiler, nuru insanlıkta yansıyan, aşkın bir Tanrı fikrini öneriyorlardı. İçlerinde yatan tanrısal özü bulabilmek için insanların dünyevi tabiatlarını aşmaları gerekiyordu. Helen yapıtlarının Arapça'ya çevrilmesinden sonra, sufiler yeni-Platoncu tasavvuftan çok etkilenmiş bir yol daha önerdiler. Evren önce ruhsal, sonra maddi sergileme aşamalarıyla Tanrı'dan çıkmıştı. İnsanlar da içsel bilgiyi geliştererek, önce maddi, sonra ruhsal sergileme aşamalarından geçip Tanrı'nın en yüce görünümüne ulaşabilirlerdi.

10. ve 11. yüzyıllarda toplumsal ve siyasi rekabetler İslamın farklı bilgi akımlarıyla karışarak bir dizi gerilim yarattı. Abbasi halifeliğinin çöküşü Ortadoğu'nun hemen her yerinde Şii re-



jimlerin yükselmesine yolu açmıştı. 12. yüzyılda Şiiler başkalarını kendi dinlerine çevirmekle fazla ilgilenmiyorlardı, ama İsmailîler misyonerliğe çok hevesliydiler. Mısır'ın Fatimi hükümdarları Kuzey Afrika'dan Orta Asya ve Afganistan'a kadar giden misyonları parasal olarak destekliyorlardı. Üstelik Şii erki yalnızca Sünnilerin İslamdaki üstünlüğüne ve anlayışlarına karşı çıkmakla kalmıyor, Helen bilgilerinin gelişebileceği koşulları da yaratıyordu. Sünni İslamın en ateşli savunuculuğu Bağdat'ta, İslami anlayışların geliştirilmesinde mantık bilimlerine kesinlikle izin vermeyen Hanbeli şeriet ekolünün taraftarlarınca yapılıyordu. İkinci gerilimin merkezinde de Hanbeliler vardı; Sünni cemaatte Eşari gibi rasyonel din ekollerinin etkisi onları derinden kaygılandırıyordu. Hanbelilere göre Tanrı kelamını ve Peygamber'in örneğini desteklemek üzere Helen bilgisine gerek yoktu. Eşari din adamları,

El-Hallac'ın (ö. 922) kolları ve bacakları kesilirken. Bağdat mahkemesi kâtibi Zenci'nin resmi kayıtlarına göre: "Sabah olduğunda, Hallac'ı hapishanenin önüne çıkardılar. Halifenin temsilcisi cellada kırbaçlamasını emretti. Oraya büyük bir kalabalık toplanmıştı. Bin kırbaç vurulduktan sonra, önce bir elini kestiler, sonra bir ayağını, ardından öteki elini, sonra da öteki ayağını. Başını kestikten sonra, gövdesini yaktılar. Ben o anda orada, katırımın sırtında, donakalmıştım. Gövde korların üstünde eğrilip büküldü ve alevler birden parladı."

felsefenin etkisini önlemek amacıyla kendi tanrıbilimlerini sergilerken giderek daha çok felsefi yöntemleri kullandıkça bu gerilim de derinleşti. Öte yandan başta esrikler olmak üzere kimi sufilerin doğrudan kişisel tecrübeyle Tanrı bilgisi edinme iddiaları da ayrı bir gerilim kaynağıydı; bunlar hem hukukçu, hem de ilahiyatçı şeriat savunucularının tümüne meydan okuyorlardı. Bu tür iddialar Müslüman toplumunda hukukun değerini düşürüyordu. Ayrıca, bu görüşleri doğrulamak üzere Yunan teosofik metafiziğinden yararlanılıyordu. Üstelik bunlar çoğu kez azizlerin, Tanrı'nın iradesinin aracısı olarak mucizeler yaratabileceğine de inanıyorlar ve Müslüman cemaati arasında geniş destek buluyorlardı.

Bu gerilimlerin farklı bilgi kollarını benimseyenler arasında aşılmaz bir uçurum yaratmamasında, İslamın ortaçağındaki en büyük kişilik, hatta Hz. Muhammed'den sonra en etkin kişilik olan Ebu Hamid el-Gazali'nin (öl. 1111) büyük rolü vardır. El-Gazali görece genç yaşta Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'ne kıdemli hoca olarak atanmıştı. Çok parlak bir öğretmendi, ama duygulandırıcı özgeçmişi *el-Munkızu mine'd-dalâl*'da (Hatadan Kurtaran) şöyle anlatır: "Önemsiz ve değersiz bilgi dallarında hocalık yapıyordum ... öğretmenlikte beni yönlendiren şey samimi olarak Allah'a hizmet etme isteği değil, önemli bir konuma sahip olmak ve herkesce tanınmak arzusuydu" Gazali fiziksel ve zihinsel bir çöküş yaşadıktan sonra, görevinden ayrıldı ve bir sufi gibi yaşamaya başladı. Akademik yaşamı sırasında el-Gazali zamanının ana düşünce akımları inceledi ve bugüne dek Sünni İslamın merkez noktası olan bir sentez geliştirdi. İsmailî Şiilerin tezlerini inceledi ve bunları teker teker çürüttü. Özellikle İbn Sina'ya saldırdığı *Tehafütü'l-Felâsife* (Felsefecilerin Tutarsızlığı) adlı yapıtında, dini kavramada rasyonel bilimlerin olası katkısını inceledi ve bunların matematik ve mantıkta çok yararlı olmalarına karşın, asla Müslümanların her şeyin üstündeki bir Tanrı'yı anlamalarını sağlamayacağını gösterdi. Gazali böylece el-Eşari'nin, aklı kesinlikle vahiye ikincil kılan rasyonel teolojik yaklaşımını doğruluyordu. Son olarak ve özellikle kendi kişisel bunalımından hareketle, tasavvuf ile şeriat İslamı arasında bir köprü kurmanın olanaklarını araştırdı. Bu köprüyü kurarken, Tanrı'nın yalnızca zekâyla değil, kişisel tecrübeyle keşfedilebileceğini gösterdi. Bir Müslüman yalnızca Al-

lah'ın ona ilham ettiği bilgiyi bilmekle yetinmemeli, Allah'ı kalbinde de bilmeliydi. Gazali'nin dini görüşleri en önemli yapıtı olan *İhyâu Ulumi'd-din*'de (Din Bilimlerinin Canlandırılması) yayınlandı. Kendisine "İslamın yenileştiricisi" unvanı verildi.

Gazali 12. yüzyıl başında öldüğünde normatif İslami bilgi, Tanrı'nın insana indirdiği bilgi, onun peygamberinin eylemleri ve Ortadoğu'daki İslam öncesi kaynaklardan türemiş büyük bilgi mirasının etkileşimiyle temel biçimini almıştı. İslami bilginin en tepesinde Kuran ve hadisler vardı ve bunların yol göstericiliği şeriatta somutlanmıştı. Rasyonel ve mistik bilgi ikiz kollar olarak bunlara hizmet ediyorlar ve sağladıkları anlayışla şeriatı hem bireyler, hem de toplum için değerli kılıyorlardı, ancak bunların Tanrı kelamının koyduğu sınırların ötesine geçmelerine izin verilmiyordu. Amerikalı İslambilimci Ira Lapidus'un "Sünni-şeriat-sufi" görüş birliği diye adlandırdığı şey de işte budur. Ancak Lapidus, kendisi de çok geniş bir "kilise" olan bu görüş birliğinin çevresinde diğer İslami olasılıklar bulunduğuna dikkati çeker. Tasavvufta, İsmailî Şiilikte ve felsefede var olan agnostik görüş, hayatın amacını yeryüzünde Tanrı kelamını yerine getirmek olarak değil, ruhun arındırılarak dünyevi şeylerden uzaklaşmasında görür. Bir yanda ise popüler İslam bulunur. Bu, kendisini en çok Tanrı katında insanlara aracılık edeceklerine inanılan velilere tapınmada gösterir ve veli kültlerinde çoğu kez İslam öncesi inanç ve âdetlerle karışır. Öte yanda da, uygulamaları Sünnilerden çok az farklılık gösteren, ama yaşamsal konuyu Ali ailesine sadakat olarak gören Şiiler vardır. Lapidus'a göre İslami bilgi ve kavrayışın bu değişik gelenekleri, "İslam ülkelerinde günümüze kadar işleyen bir kültürel ve dini fikirler repertuvarını" temsil ederler.

1800 Yılına Kadar Bilgi İletimi

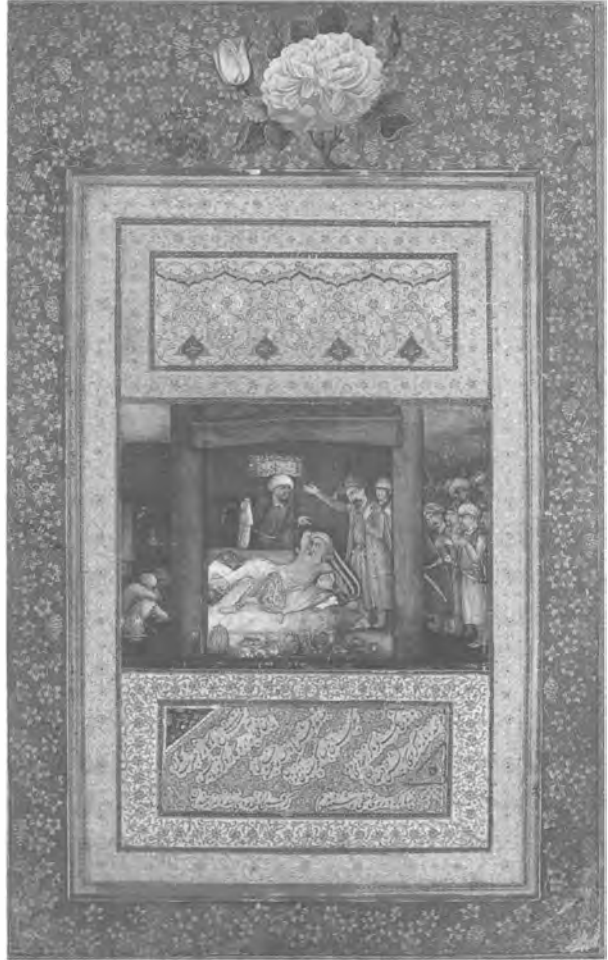
İslami bilgi topluma ve sonraki kuşaklara ulema ve sufiler tarafından iletildi. Müslümanlık dışı bir kökenden gelenler için, bu bilgi ileticilerinin papaz olmadıklarını, papazlık işlevleri yerine getirmediklerini kavramak önemlidir. En azından kuramda böyle değildiler, çünkü normatif İslam insanla Tanrı arasında aracılara izin vermiyordu. Müslüman toplumların çoğunda

Ulemanın ikiyüzlülüğüne dikkati çekmek isteyenlerin ana hedefi kadılar olurdu. Örneğin, yazarı bilinmeyen bir şiirde Memlûk Başkadısı İbnü'n-Nakib şöyle hicvediliyordu:

Bir kadı ki iki taraf barışla
ayrıldığında,
Sözleriyle yeniden körükler
anlaşmazlığı.
Bu dünyadan ve zevklerinden
elini eteğini çekmiş görünür,
Ama deve bokuna bile
hayır demez.

Ey ahali, durup bakın bir
Kadımızın hoş özelliklerine.
Eşcinsel, sarhoş, zinacı, rüşvetçi,
Keyfine göre karar veren
gammaz bir yalancı.

Şirazlı Şeyh Sadi'nin Gülistan'ında da benzer bir öykü anlatılır. Gülistan'ın Mugal İmparatoru Şah Cihan için yapılan güzel bir kopyasındaki bu resimde şah, alçakgönüllü ve onurlu olmasıyla ün kazanan bir kadıyı, bir oğlanla birlikte, bütün gece içip sevişmekten bitkin düşmüş halde yakalar. Resimde kadıyı kötü bir akıbet bekler görünse de, öykü kadının akıllı ve esprili bir savunmayla kendini şaha affettirmesi sonucu mutlu biter.



ulema, devlet onların varlığını istediği için değil, daha çok toplum onların işlevlerine değer verdiği için varlıklarını sürdürdüler. Şimdi ulema ve sufilerin bilgi ileticileri olarak rollerini ele alacağız; bu bilgi, 19. ve 20. yüzyıllardaki Avrupa saldırısına kadar Müslüman toplumlarının gerek dış biçimini, gerekse iç doğasını biçimlendirmiştir.

Ulema: Formel Bilginin İleticileri

İslam dünyasının hemen her köşesinde bulunan ulemalara farklı bölgelerde farklı unvanlar verilirdi: İran, Orta Asya ve Kuzey Hindistan'ın Farsça konuşulan yörelerinde molla; Arapça konuşulan merkezi İslam ülkelerinde şeyh; Endonezya adalarında kiyayi; Batı Afrika'da mallm ya da karamoko. Ulema çok çeşitli işlevleri yerine getirirdi; cami, okul, hastane ve yetimhane yöneticisi oldukları gibi, saray adamı, diplomat ya da üst düzey memur da olabilirlerdi. Ancak birincil görevleri her zaman şeriatın korunması ve iletimiydi. Bilim adamları olarak şeriatın kendi anladıkları biçimini savunur, kadı olarak şeriatı devlet adına uygular, müftü olarak şeriatı cemaate açıklar ve onlara ücretsiz fetva verirlerdi. Vaazlarında Müslümanlara şeriatın yükümlülüklerini anımsatır, okullarda çocuklarına şeriatı öğretirlerdi.

Ulemanın değişik gelir kaynakları olurdu. Kimi, devletin onlara bağışladığı toprak ya da ücretle geçinirdi, ama çoğunluğu cemaat tarafından desteklenirdi. Bu destek din ya da hayır nedenleriyle yapılan bağışlar ya da meslek ve zanaatlerinden elde edilen gelirler biçiminde olabilirdi. Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi devletin büyük güce sahip olduğu dönemlerde, ulema devletin kontrolü altına girerek bir tür bürokrasi oluşturabilirdi. Endonezya ve Batı Afrika gibi devletin çoğunlukla güçsüz olduğu bölgelerde ise genelde devlet kontrolünün dışında kalırlardı. Kuşkusuz, bu uzun dönem içinde ulema ile belli bir devletin ilişkilerinde önemli değişiklikler meydana gelebilirdi. Bu durumun en belirgin olduğu yer Safevi İran'dı: Buraya Safevi yönetimini güçlendirmek için getirilmiş, ancak İran toplumunda edindikleri büyük güçle devlete meydan okur hale gelmişlerdi. Öte yandan, ulema çok çeşitli katmanlardan ve işlevlerde insanları kapsıyordu. Bir yanda Kahire, Şam ve Bağdat'ın soylu ailelerinden ya da örneğin kökeni 13. yüzyıla kadar izlenebilen Senegambia'dan Jakhanke ve kökeni 14. yüzyıla izlebilen Saghananughu gibi Batı Afrika'nın büyük din adamları ailelerinden gelenler de vardı, küçük bir kasaba camii imamı ya da köy okulu öğretmeni de.

Toplumlarında hem önemli, hem de çoğu kez önde gelen kişiler olan bu insanlar kaçınılmaz olarak eleştiri odağı oluyorlardı. 14. yüzyılda

Müslümanlar geleneksel olarak bilgiye yüksek değer biçmişlerdir. Bir hadise göre: "Bilgiden güçlü bir şey yoktur; hükümdarlar halka, ama âlimler hükümdarlara hükmederler." Dolayısıyla, bilgi aktarımı da önemli bir dindarlık göstergesiydi. Bu aktarım kişiden kişiye yapılırdı. Burada görülen öğrenciler muhtemelen bu hocayı belli bir metnin uzmanı olarak arayıp bulmuşlardı. Hoca önce metni onlara dikte ettirir, sonra metin hakkında yorumda bulunurdu. Öğrenciler de metni ezberleyip hocaya tekrarlarlardı. Metnin bütününü hocayı tatmin edecek biçimde tekrarladıklarında, hoca onlara metni iletme icazeti verirdi. İcazet belgesinde, ilk yazarından başlayarak metni aktaranların listesi olurdu. Resimde, iyi donanımlı bir kütüphane dershane işlevi görmektedir.



Kahire'de sokak oyuncuları kocaman sarıklar takıp çok geniş kollu kaftanlar giyerek onların kurumlu tutumlarıyla dalga geçiyorlardı. Osmanlılarda Kanuni Süleyman'ın ünlü şeyhülislamı Hoca Çelebi, "devlet adamlarına karşı aşırı yumuşak" olmakla suçlanıyordu. Ahlaksız kadı, şiir ve resimde sık rastlanan bir tipti. Bu tür yorumların yapılıyor olması, genelde ulemaya ne denli saygı gösterildiğinin bir göstergesidir. Peygamber, "Gerçekten de âlimler peygamberlerin mirasçılarıdırlar" demişti.

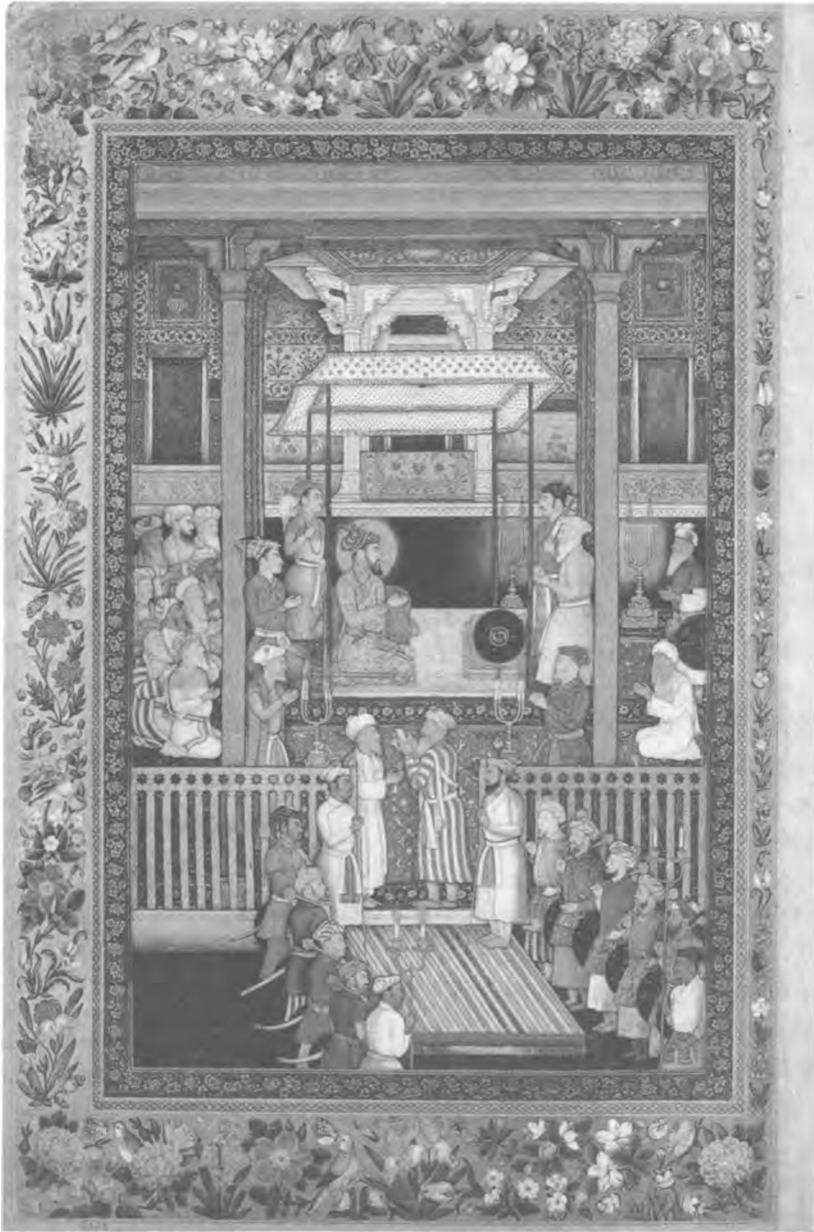
Ulema kendi evlerinin misafir odalarında, cami ve türbelerin avlularında, medreselerde ya da özel olarak inşa edilmiş yüksek okullarda ders verirdi. Aslında ortaçağ Müslüman dünyasının büyük kesiminde, adı doğrudan "ders çalış-

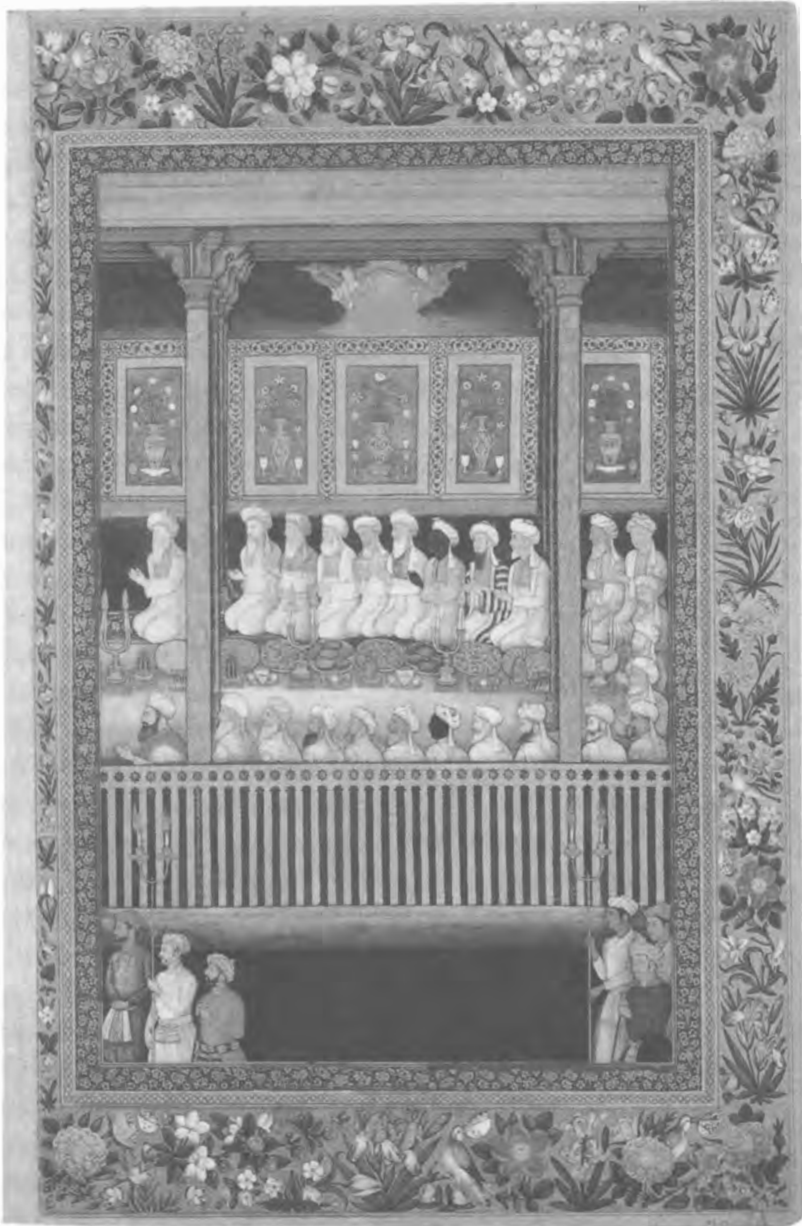
mak" fiilinden türemiş olan medrese, eğitimin odak noktasıydı. Medresenin özel bir kurum olarak ilk kez Horasan'da ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. 11. ve 12. yüzyıllarda, uzun süredir Şii erki tehdidi altında olan Irak ve Suriye'de de Sünni geleneğinin güçlendirilmesi çabalarının bir parçası olarak medreseler kuruldu. 12. yüzyıl sonunda Şam'da en az otuz, Kahire'de de buna yakın sayıda medrese vardı.



Mir Seyyid Şerif Cürcani'nin, Kutbeddin Mahmud er-Razi et-Tahtani'nin Tahrirü'l-Kavaidi'l-Mantikiyye fi Şerhi'r-Risaleti'ş-Şemsiyye adlı yapıtı üzerine notlarından bir sayfa. Söz konusu yapıt Tahtani'nin, ünlü Şafiî âlimi ve mantıkçısı Necmeddin Ebu'l-Hasan Ali bin Ömer'in (ö. 1276) er-Risaletü'ş-Şemsiyye "Arapların Mantığı" adlı yapıtına ilişkin şerhiydi. Et-Tahtani'nin yorumu ve öğrencisi Cürcani'nin notlarından, Osmanlı İmparatorluğu, İran ve Hindistan'daki medreselerde yararlanılırdı. İslam ilmi esas olarak bu tür yorum ve açıklamalarla sürdürülürdü.

Bu tarihte medrese artık önemli bir İslam kurumu haline gelmişti. Ortaçağdan günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan Kahire'de 972'de kurulan el-Ezher ve Fez'de 14. yüzyıl ortasında kurulan İnaniyye gibi medreseler vardır. Medrese, bir avlu çevresinde öğrenci ve öğretmen odalarının düzenlendiği tasarımıyla, cami ve türbeyle birlikte İslam mimarisinin klasik biçimlerinden biri de olmuştu. Bu biçimin görkemli kalıntıları Semerkant'ta Recistan Meydanı'nın üç yanını dolduran anıtsal medreselerde ya da İstanbul'da Süleymaniye külliyesinin parçası olan dört çok güzel medresede görülebilir. Gene de Müslüman dünyasının birçok kesimindeki medrese sayısı ve bunların kimilerinin görkemi, bize öğretim ve öğrenimin çok formel ya da kurumlaşmış süreçler olduğu fikrini vermemelidir. Medreselere sınavla girilmez, bitirildiğinde diploma alınmazdı. Ortaçağ Kahire'sine ilişkin bir araştırma, bunlara bağışta bulunanlar için öğretmen maaşları ile öğrenci burslarının çoğu kez düşük öncelikte olduğunu göstermiştir. Medre-





Önceki sayfalar:
Müslüman dünyasının hemen her yöresinde ulema vardı. Ulemadan kişiler cami, okul, hastane ve yetimhane yönetiminden kuryelik, diplomatlık, memurluğa kadar çok çeşitli görevleri üstlenirlerdi. Ancak en önemli işlevleri şeriatın korunması, bu bilginin kendi toplumlarına iletilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılmasıydı. Ulemanın iktidardakilerden uzak durması güçlü bir gelenekti (çok sık tekrarlanan bir hadise göre, "en kötü âlim hükümdarları ziyaret eden, en iyi hükümdar âlimleri ziyaret eden"di), ama ulema genelde şeriata uydukları sürece hükümdarları destekleme eğilimindeydi. 1640'ta yapılmış, ayrıntılarla dolu bu sevimli resimde, Mugal İmparatoru Şah Cihan ulemaya ziyafet çekmektedir. Resim, ulemanın dünyevi hükümdara gösterdiği saygıyı çok açık sergilemektedir.

se özünde eğitimin yapıldığı yerdi. Eğitim bire bir yapıldığı için, formel düzenlemeler yoktu.

Eğitimin bire bir olmasının temelinde esas itibariyle sözel olması yatıyordu. Peygamber ilk kez Tanrı'dan aldığı mesajları taraftarlarına bu biçimde iletmişti. Müslüman çocukların ilk ödevi Kuran'ı ezberlemek ve ezberden okumaktı. Kuran'ı öğrenip aktarmanın yöntemleri, bütün diğer bilgi iletimini etkiledi. 14. yüzyılda yaşayan büyük tarihçi İbn Haldun, *Mukaddime*'nin öğretim sanatına ilişkin bölümünde, "Kuran, eğitimin temeli, daha sonra edinilebilecek tüm alışkanlıkların dayanağı olmuştur" diyordu. Böylece, bir öğretmen medrese müfredatındaki bir metni öğrettiği zaman, bunu öğrencilerine (çoğunlukla oğlanlar) dikte ettirirdi. Öğrenciler de bazen not alır, çoğu kez de ezberlerlerdi. Bu süreci kolaylaştırmak için eğitici metinlerin birçoğu kafiyeli yazılırdı. Metnin niteliğine göre, belki daha sonra bir şerh (açıklama) yapılabilirdi. Kitabın incelenmesi, öğrencinin metni ve açıklamaları okumasıyla tamamlanırdı. Eğer öğretmen öğrencinin okuyuşundan tatmin olursa, öğrenciye bu metni öğretmesi için *icazet* verilirdi. 10. yüzyılda bir metnin yazarının verdiği icazette, bilgi iletim sürecinin kişisel ve sözel niteliği çok iyi yansımaktadır: "Kitabımı bu yazıyla benim elimden senin eline emanet ediyorum. Sana bu şiir için yetki veriyorum, sen de bunu benden aldığın gibi iletebilirsin. Şiir dinlenip okunduktan sonra üretilmiştir." Öğrenci icazetinde ayrıca, metni ilk yazandan bu yana iletenlerin tümünün listesini de bulurdu. Böylece sözel iletişim zincirinin son halkası olduğunu bilirdi.

Kitaba çok yüksek değer biçen, büyük kütüphaneler derleyen, öğrencileri kitap almaya teşvik eden, sessiz okuma için çok sayıda fırsat bulunan bir kültürün neden sözel iletime bu denli vurgu yaptığı sorusu akla gelebilir. Bunun nedeni, Müslümanların özünde, güvenilir bir iletişim aracı olarak yazılı metinlere, özellikle de bir denetim olmadan incelen metinlere kuşkuyla bakmalarıdır. İbn Haldun, "Bir öğrenci kitap ve diğer yazılı malzemeyi okumak ve bilimsel sorunları kitaplarda yazılı harflerin biçimlerinden anlamak zorunda kaldığında, elyazısı ve metindeki bir harfin biçimi ile hayal gücündeki sözlü sözcükler arasında bir peçeyle karşılaşır" der. Yazarın metni ilk kez yüksek sesle okuyarak yayınladığında amaçladığı gerçek anlama ulaşmak için, öğrencinin de metni yüksek sesle okuması gerekir. Metni iletme yetkisine sahip olmak için, öğrenci bunu kendisi de metinle ilgili icazete sahip bir öğretmene yüksek sesle okuyup onun olurunu almalıydı.

Kişiden kişiye iletimin önemi İslam kültürünün iki kalıcı özelliğinde yansımaktadır. Bunlardan birincisi edebi bir biçim olarak *tezkire*, yani biyografi derlemesidir. Bir tezkire beli bir zamanın, yerin ya da ailenin bilginlerini kapsayabilir. Biyografide aileyle ilgili ayrıntılardan sonra, bir bilginin öğretmenlerinin kim olduğu, onun neler öğrendiği ve kimlere öğretmenlik yaptığı yazılırdı. Genel bilgiye katkılarının yanı sıra, o âlimin bir bilgi iletimcisi olarak güvenilirliğini kanıtlayan öyküler de eklenirdi. İslamın temel mesajlarının kişiden kişiye iletiminin kaydı olan bu tür biyografiler günümüze kadar tutulmuşlardır. İkinci özellik, İslam geleneğinde öğretmene gösterilen çok büyük saygıdır. 13. yüzyıldan bir eğitim elkitabında, "Kişi bilgiye ve bilgiye sahip olanlara saygı göstermedikçe, ne ilim öğrenir, ne de bundan yarar sağlar" der; "Kişi öğretmeni yüceltmeli ve ona saygı duymalıdır." Bu durum 20. yüzyıl başlarında da fazla değişmemiştir. Önde gelen Kuzey Hindistanlı bir âlim, "Öğrenci öğretmeninin birkaç adım arkasından yürümelidir" diye yazar; "Öğretmenin söylediklerini ilk yerine getiren olmaya çabalamalıdır. Aralarında bir görüş ayrılığı olursa eğer, öğretmenin sözü geçerlidir."

Öğrenci daha medreseye başladığında biraz Arapça bilir ve eğer şanslıysa, hatim indirmiş olurdu. Öğrenci bundan sonra Arapça dilbilgisi ve sözdizimi, hadis, Kuran tefsiri, hitabet, hukuk ve düstur kitapları okur-

du. Ara sıra biraz aritmetik de öğretilirdi, çünkü miras konusunda fetva verecekleri zaman ulemanın buna gereksinimi olurdu. Programa kimi tıp ya da tasavvuf yapıtları da eklenebilirdi. İlahiyat ve bunun destek konuları olan mantık ve felsefe herkes tarafından kabul edilmezdi. Hanbeli, Maliki ve Şafiî geleneklerindeki medreseler bunları ya tümüyle yasaklar ya da ara sıra hoşgörü gösterirlerdi; ancak Hanefi ve Şii hukuk geleneklerindeki medreselerde bu konular genellikle kabul görürlerdi.

1500 yılına gelindiğinde artık medrese öğretiminin çoğu alanında büyük klasik metinler yerleşmiş haldeydi. Bunlardan biri Şeyh Burhaneddin el-Merginani'nin (öl. 1196) yazdığı Hanefi hukukunun temel yapıtı *Hidaye* idi. El-Beyzavi'nin Kuran tefsiri de genel kabul görürdü. Zamanla bunlar gibi klasik yapıtların otoritesi güçlendi ve çok az yeni kitap yazılır oldu. Ulema kendisini klasik yapıtlara yorumlar ve yorumlara yorumlar yazmakla sınırlamaya başladı; giderek bu yapıtlar kat kat notlar altında neredeyse boğuldular. Timur'un maiyetindeki birbirine rakip iki büyük âlim, Sa'deddin Taftazani (öl. 1389) ile Mir Seyyid Şerif Cürcani'nin (öl. 1413) durumunda olduğu gibi, bazen bu yorumlar medrese öğrencilerinin klasik metinlerden yararlanmalarını kolaylaştırdılar. Zaten bu iki yazarın yapıtları 20. yüzyıla kadar kullanımda kaldı.

Eğitim sistemi genelde tutucu olma eğilimindeydi. Bu da anlaşılır bir şeydi. Ulema Tanrı'nın onlara en değerli armağanının Kuran ve Peygamber'in yaşamı olduğunu, ayrıca kıyamet gününe kadar insanlığa yeni bir kılavuz gelmeyeceğini biliyordu. Onların birincil görevi mümkün olduğunca saf biçimiyle bu armağanı ve onu cemaatin yararına yorumlama becerilerini gelecek kuşaklara geçirmeye çalışmaktı. Peygamber'in zamanından uzaklaştıkça, Tanrı'nın bu değerli lütfunun bazı bölümlerinin yozlaşması ya da kaybolması tehlikesi artıyordu. Müslümanların gerçeğin daha fazlasını keşfetme olanakları yoktu, ancak bunun daha azını koruyabilme riski söz konusuydu. Daha üst düzeylerde âlimler kavramanın önemini vurgulamaya çalışsalar da, bu koruma ve iletim sürecinde ezber temel rol oynuyordu. Bilgi genellikle normatifti: Müslümanlar her şeyin nasıl olması gerektiğini öğreniyorlardı. Bu eğitim sistemi çoğu zaman seçkinciydi. Örneğin geç ortaçağda Kahire ulemasının, eğitimin demokratikleşmesinin

standartlarda düşmeye neden olacağı korkusu içinde bulunduğu gözlenmektedir. Pahalı giysilere ve koca sarıklara düşkün meslektaşlarını kınıyorlardı, çünkü öğrenimden çok gösterişin vurgulanmasının, cahil kişilerin kendilerini âlim gibi göstermesini kolaylaştıracağından endişe ediyorlardı. Kendi kendisini tekrar edecek, derste uyuyakalacak, yanlış şeyler söyleyecek kadar profesyonellikten uzaklaşanlar da kınanıyordu; böylesi davranışlar tembellerle yetersizler arasında ayrım yapmayı güçleştiriyordu. Öte yandan, bütün Müslümanların medrese eğitimi alma hakkı olduğuna inanan âlimler de vardı. İbnü'l-Hac (öl. 1336-37), "Medresenin kapısını kilitlemek, kitleleri dışarda bırakmak ve onların [ezberden okunan] bilgiyi dinlemelerini ... bu bilgiden ve bilgi sahiplerinden [yani ulemadan] yararlanmalarını önlemek demektir." Ulema, halktan sakladığı sürece bilgiden kendisi de yararlanamayacaktı.

Ulemanın bir kesiminin kendi seçkin konumlarını yitirme korkusuna karşın, belli ki bilgi ve bunu iletme ayrıcalığı cemaatin geneline bir ölçüde yayılmıştı. Örneğin, 16. yüzyılda Timbuktu önemli bir eğitim merkezi olmanın yanı sıra, büyük olasılıkla burada erkeklerin hemen tümü okuryazardı; yaklaşık 70 bin kişilik nüfus için 150'nin üstünde Kuran okulu bulunuyordu. 14. ve 15. yüzyıllarda Kahire'de medreselerin birçoğu yerel toplumla uyum içindeydiler. Medreselerde hafızlar, müezzinler ve hamallar gibi medrese görevlilerinin yanı sıra öğrenciler, hatta halktan kişiler de öğrenim görürlerdi. Ancak sıradan insanların bilgi iletimine en çok katıldıkları durum, kamu önünde hadis aktarmaktı. Hem dindarlık, hem de bilgelik ifadesi olan böylesi durumlarda, sıradan Müslümanlar da icazet alarak, Peygamber'in zamanında yaşayanlar aracılığıyla Hz. Muhammed'e kadar uzanan o değerli bilginin iletimcisi olabilirlerdi. Kadınlar da bu alanda rol oynarlardı. Es-Sehavi (öl. 1497) çağının önde gelenlerinin toplu biyografilerini içeren yapıtında, yaklaşık 11 bin kişi arasında 1.075 kadının biyografisini sunar. Bu kadınlardan 400'ü bir biçimde dini eğitim görmüştü. Değişik bilgi alanları arasında kadınların en öne çıktığı konu hadislerdi ve bu alanda erkeklerle rekabet edebiliyorlardı. Bunların en dikkate değerlerinden biri Şamlı Ayşe'ydi. Ayşe öylesine bilgiliydi ki, ünlü hadis âlimi İbn Hacer el-Askalani (1372-1449) onu gururla öğretmenleri arasında sayıyor-

İslam bilimi başta Yunan, İran ve Hint olmak üzere daha eski bilimsel akımlar temelinde oluştu. İslamın daha birinci yüzyılında sağlanan hızlı gelişme, bilim adamlarına Orta Asya ve Hindistan'dan İspanya ve Kuzey Afrika'ya kadar dünyanın her yöresinden birbirleriyle etkileşim olanağı sağladı. Bilim ciddi bir uluslararası boyut kazandı. Altı yüzyılı aşkın bir süre Arapça dünyanın ana bilim dili oldu; bu cebir ve algoritma gibi terimlerle Avrupa dillerinde de izini bıraktı.

Müslümanların bilimlere katkıları çok önemli ve çok kapsamlıdır ve bunun çapı hâlâ tam olarak saptanamamıştır. Örneğin, sayı kuramı ve hesaplamasında Orta Asyalı el-Biruni pek çok seri incelemesi yapmıştı. Çağdaş İslam bilim tarihçisi Seyyid Hüseyin Nasr, el-Biruni'nin ünlü satranç tahtası problemini şöyle anlatır:

> El-Biruni bir satranç tahtasında ilk kareye bir, ikincisine iki, üçüncüsüne dört tane olmak üzere, 64 kareyi dolduracak tahıl miktarına eşit tahıl istedi. Hükümdar önce kabul etti, ama sonra bütün krallığında bu kadar tahıl olmadığını anladı.

El-Biruni problemin yanıtının 18, 446, 744, 073, 709, 551, 615 olduğunu keşfetmişti; modern biçimde bu _64 2 n-1 = 2 64 –1 olarak yazılacaktır. El-Uklidisi daha 950 yılında ondalık kesri, tam çözümü olmayan problemleri yaklaşık hesaplama yöntemini bulmuştu. Bu buluşu alanın merkezine sokan İranlı matematikçi Cemşid el-Kâşani oldu. 15. yüzyılda yaşayan el-Kâşani belki de ilk hesap makinesini icat eden kişiydi. Müslümanlar geometride Yunan matematikçilerini izlediler ve daha önce çözülememiş birçok problemi çözdüler. Bu alanın ünlüleri arasında Rubailer'i ile tanınan Ömer Hayyam (1048-1131) ile Eukleides geometrisinin temellerini yeniden inceleyen büyük Şii bilim adamı Nasireddin Tusi (ö. 1274) de vardı. Trigonometrinin bugün bile öğretilen biçimi, tam olarak Müslüman matematikçilerince geliştirildi; "sine" sözcüğü Arapça ceyb (eğri) teriminin doğrudan bir çevirisidir. Cebirin (Arapça'da "düzeltme" anlamına gelen el-cebr'den) kurucusu da Müslümanlardı. Cebir ilk kez adı bize "algoritma" olarak kalan Muhammed ibn Musa el-Harezmi tarafından icat edildi, büyük bir şair, ama daha da büyük bir matematikçi olan Ömer Hayyam tarafından zirveye ulaştırıldı. Bütün mimari ve bezeme sanatları İslam uygarlığında matematiğin etkisini açıkça sergilemektedir.



Nasireddin Tusi'nin daha önceki Arapça çevirilerine dayanan, Eukleides'in Pitagoras teoremini kanıtlamasına ilişkin yorumu.

Ana başarı alanlarından ikincisi astronomiydi. Müslüman gökbilimciler Yunan, İran ve Hint kaynaklarından yararlandılar. 9. yüzyılda, Ptolemaios ve diğer Yunan gökbilimcilerinin yapıtları çevrilmeye başladıktan sonra, büyük ilerlemeler kaydettiler. Astronomi cetvellerinde birçok iyileştirilme yapıldı, Musul yakınlarında bir meridyenin ölçülmesi gibi başarılar elde edildi. 11. yüzyılda el-Biruni bu gelişmeleri el-Kanunü'l-Mesudi'de derledi; yapıt kendi konusunda, İbn Sina'nın *Kanun*'unun tıp alanındaki öne-

mine eşit değerdedir. Aynı yüzyılda, optik konusundaki çalışmalarıyla da ünlü olan İbnü'l-Heysem (ö. 1039) atmosferin kalınlığını ve bunun astronomik gözlemler üzerindeki etkisini ölçtü. 11. ve 12. yüzyıllarda İspanya ve Magrib'de bilim insanları giderek Ptolemaios astronomisini eleştirmeye başladılar. 13. yüzyılda Nasireddin Tusi'nin Kuzeybatı İran'da Meraga'da kurduğu ünlü gözlemevinde çalışan Tusi ve arkadaşları, Ptolemaios'un gezegenler arası hareket konusundaki görüşlerine karşı güçlü bir tez geliştirdiler. Yapıtları Bizanslılar tarafından Yunanca'ya çevrildi ve daha sonra Copernicus ve diğer Avrupalı gökbilimcilerin eline ulaşarak, onların güneş merkezli kuramlarını geliştirmelerini sağladı.



Takiyeddin'in 1575'te İstanbul'da kurduğu gözlemevinde çalışan Osmanlı gökbilimcileri. Kullanılan aletlerin çeşitliliği ve gözlemevinin bir arı kovanı gibi çalışması dikkat çekicidir.



Hippokrates ve Galenos için olduğu gibi Müslümanlar için de tıp, dört salgının, yani kan, balgam, sarı öd ve kara ödün uyumunu anlamaya dayanıyordu. Bu uyum kişiden kişiye farklıydı. Teşhis bu uyumun nasıl bozulduğunu anlamak, tedavi uyumu yeniden sağlamak demekti. Tedavi genellikle dıştan yapılırdı; Müslüman doktorlar ameliyata karşıydılar. Ancak, el-Biruni'nin bir yapıtında bir sezaryen müdahalesini gösteren bu resimden, bazı durumlarda ameliyatın kaçınılmaz kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Üçüncü bir başarı ve etkinlik alanı tıptı. Birçok bilgin geçimini sağlamak üzere tıpla uğraşıyor, böylece diğer alanlarda araştırma yapabiliyordu. Erken dönem İslam doktorları Yunan-İskenderiye, Yakındoğu, İran ve Hint geleneklerinden yararlandılar. Bunlar arasında ilk öne çıkan kişi Muhammed ibn Zekeriyya er-Razi'ydi (ö. 925). El-Biruni, er-Razi'nin 184 yapıtını listelemişti; bunların 50'si günümüze kalmıştır. En önemli yapıtı olan büyük tıp ansiklopedisi *el-Havi*, *Continens* başlığıyla Latince'ye çevrilmiştir. Er-Razi yapıtında her hastalık için Yunanlı, Suriyeli, Hintli, İranlı ve Arap yazarların görüşlerini vermiş, bunlara günlük gözlemlerinden notlar eklemiş, sonra da kendi fikrini belirtmişti. Ancak tıp konusunda en büyük yazar İbn Sina'ydı. Onun *el-Kanun fi't-tıb* adlı yapıtının tıp tarihinin en etkin kitabı olduğu söyle-

nebilir. 12. yüzyılda Latince'ye çevrilen kitap, en az 16. yüzyıla kadar Avrupa'da tıp öğretiminde ana kaynak olmuştur. Endülüslü İbn Zuhr (ö. 1161) beslenme ve gene Endülüslü İbn Rüşd (1121-1198) genel ilkeler üzerine çalışmalarıyla, Suriyeli en-Nefis (ö. 1288) ise küçük kan dolaşımı sistemini buluşuyla öne çıkan diğer uzmanlardır. 19. ve 20. yüzyıllarda Müslüman dünyasının büyük kesiminde İslami tıp sistemlerinin yerini Batı tıbbı almıştır. Ancak bunlar Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'te varlıklarını sürdürmektedirler.

İslam bilimlerinde böylesine parlak başarılar sağlanması ve böylesine geniş bir etkinlik alanına ulaşılması, kaçınılmaz olarak bu ilerlemelerin neden durduğu sorusunu akla getirmektedir. Örneğin, neden gezegenler arası hareket çalışmaları mantıksal sonuçlarına ulaştırılmamıştı? Bunun birkaç nedeni vardır; bunlardan biri Müslüman bilimcilerinin, bilginin İslama uyup uymadığına göre değerlendirildiği bir dünya görüşüne tabi olmaları sorunudur. Öte yandan, Çin ve Hint uygarlıkları da bilim ve matematikteki buluşlarını ilerletmekte daha başarılı olamamışlardır. Sonunda belki de sorulması gereken soru, onların neden başarısız kaldıkları değil, Avrupa'nın nasıl böylesine görkemli ilerlemeler sağlayabildiğidir.



Güneş, Ay ve gezegenlerin hareketlerinde Ptolemaios'a aykırı modeller öneren, 14. yüzyılda yaşamış Şamlı gökbilimci İbnü'ş-Şatir'in bir yapıtından sayfa. Eş-Şatir, Nasireddin Tusi'nin izinden giderek, yerküre merkezli gezegenler arası hareket kuramını sorgulamıştı.

du. Şamlı Ayşe, bir 17. yüzyıl tarihçisi tarafından zamanının en güvenilir hadis aktarıcısı sayılmasını sağlayacak üne erişmişti.

Ulema yalnızca kendi toplumları içinde bir seçkin grubu değildi. Öğrenim bütün İslam ülkelerinin paylaştığı gerçekten uluslararası bir olay olduğundan, birçoğu bir uluslararası seçkinler grubuna da dahildi. Tahmin edileceği gibi, belli bir şeriat ekolünün egemen olduğu bölgelerde paylaşılan çok sayıda kitap vardı. Örneğin, Timbuktu'daki Maliki ulema Fas ve Mısır'dakilerle aynı kitapları kullanırdı. Osmanlı İmparatorluğu ile Orta ve Güney Asya'daki Hanefi ulema için de aynı şey geçerliydi ve bu bölgelerde Taftazani ile Cürcani'nin yararlı metinleri özellikle popülerdi. Üstelik Ha-

nefi ve Şiilerin rasyonel bilimlere daha açık olması dolayısıyla, Safevi İmparatorluğu'nun Şii uleması ile Mugal İmparatorluğu'nun Sünni üleması bu alandaki metinlerin çoğunu ortak kullanırdı. Öte yandan, şeriat ekolüne bakılmaksızın bütün Sünni dünyasında kullanılan yapıtlar vardı. Genel kabul gören altı hadis derlemesi kuşkusuz bu kapsama giriyordu. Ama bunlara ek olarak el-Gazali'nin İspanya'dan Güneydoğu Asya'ya kadar kullanılan kitabı *İhyâu Ulumi'd-dîn* (Din Bilimlerinin Canlandırılması) ve es-Suyuti'nin Batı Afrika kadar Kuzey Hindistan'da da popüler Kuran yorumu *Tefsir-i Celaleyn* gibi büyük sentez yapıtları da vardı.

Ortak bir kitap dünyası aynı zamanda ortak bir tartışma ve referans dünyası anlamına geliyordu. 1637 yılında Sumatra'daki Açe sultanlığında ulema İbnü'l-Arabi'nin (öl. 1240) yapıtlarına ilişkin nasıl bir tutum alınacağı konusunda anlaşmazlığa düştüğünde, bu tartışmanın yankıları Medine'ye ulaştı ve orada zamanın önde gelen âlimlerinden İbrahim el-Kurani (1615-1690) anlaşmazlık konularını çözümlemekte hakemlik niteliğinde bir kitap yazdı. 17. ve 18. yüzyıllarda rasyonel bilimlerdeki bilgi ve kavramların İran'dan Hindistan'a ihracı dikkat çekecek düzeydi. Daha sonra bu alandaki Hint bilgileri Mısır'a ve Batı Asya'ya ihraç edilerek, söz konusu alana ilişkin çalışmaların canlanmasına katkıda bulundu.

Bu ortak bilgi dünyasında ulema birbiriyle çok kapsamlı ilişkiler içindeydi. Bölgeler içinde aile ilişkileri mevcuttu: Ghulam Allah'ın torunları en azından 15. yüzyıldan başlayarak Yukarı Nil vadisine yayılmışlar, Lucknowlu Farangi Mahal ailesiyse 17. yüzyıldan başlayarak Hindistan'ın her yöresine dağılmıştı. Öte yandan bölgeler arasında da aile ilişkileri bulunuyordu: Meclisi ailesinin üyeleri 17. yüzyıldan başlayarak Irak ve İran kentlerinden, Mürşidabad ve Bengal'e yayılmışlar, Aydarus ailesinin üyeleri 16. yüzyılda Güney Arabistan'dan dünyaya dağılmaya başlamış ve 18. yüzyılda Hint Okyanusu'nun, Güneydoğu Asya adalarından Doğu Afrika'ya kadar bütün sahillerinde önemli kollar oluşturmuşlardı. Ulemanın seyahatleri ve bunun sonucunda öğretmenlerle öğrenciler arasında kurulan ilişkiler de çok önemliydi. Ulema, hadislerdeki, bilginin peşinde gitme öğüdünü çok ciddiye almıştı. Örneğin el-Gazali önce Horasan'da, doğduğu kent olan Tus'ta, sonra Cürcan ve Nişapur'da öğrenim görmüş, bir âlim

olarak Bağdat, Mekke, Şam ve Mısır'ı gezdikten sonra Tus'a geri dönmüştü. Timbuktu uleması Mısır ve Batı Asya'daki önemli öğrenim merkezlerine giderdi; öte yandan Tlemsenli el-Magili gibi tanınmış bir âlim, Batı Sudan'ı ziyarete değer görmüştü. İbrahim el-Kurani'nin Medine'deki hadis okulu gibi büyük okullara bütün Asya'dan, Hicaz'dan, Anadolu ve Irak'tan, Hindistan'dan, Endonezya adalarından öğrenciler gelirdi. Ünlü gezgin İbn Battuta'nın (304-369) yaşamöyküsü, İslam dünyasında ne kadar çok ortak şey olduğunu çarpıcı bir biçimde sergiler. Battuta 1325-1354 yılları arasında günümüzdeki kırk ülkeye eşit bir bölgeyi gezmiş, zaman zaman kadılık yapmış, iyi yaşamış, pek çok tehlike atlatmış ve bu maceralarının insancıl ve ilginç öyküsünü yazabilecek kadar uzun yaşamayı başarmıştı.

Sufiler: Ruhsal Bilgi İleticileri

"Allah'ın dostları" olarak bilinen sufiler ulemaya göre çok daha yaygındılar. Ulema daha çok kentlerde ve şeriatı desteklemeye gönüllü bir devlet erkinin bulunduğu yerlerde gelişmişti. Sufiler ise toplumun her katmanına ve Müslümanların yaşadığı her yere ulaşıyorlardı. Ayrıca onların üslup ve yöntemleri, çoğu kez İslamın sınırlarında bulunan ve akrabalık ve kabile örgütlenmelerinin öne çıktığı bu bölgelere çok daha uygundu.

10. yüzyıldan başlayarak belli sufi şeyhlerinin (bunların bazıları kadındı) çevresine toplanan müritler, şeyhin Tanrı'yı doğrudan tecrübeyle kavrama yolunu (tarik) öğrenirlerdi. Bunlar bazen tekkelerde (hankâh) toplanır, yaşamlarını ibadete, hayır işleri yapmaya ve misyonerliğe adarlardı. Bir tekke üyesi olsun ya da olmasın, müritler mutlaka tariklerine uygun olarak zikrederlerdi. Zikr her şeyhin kendine özgü Tanrı'yı anma biçimiydi. Zikr sırasında ya zihni dünyevi şeylerden uzaklaştırmak için Allah'ın adı sürekli tekrarlanır ya da konsantrasyonu artırmak için nefes alma teknikleri uygulanırdı. Çoğu kez toplu törenler düzenlenir ve daha usta olanlar bu sırada şarkı, müzik ve dansla kendilerinden geçerek, dini bir tecrübe yaşamaya çalışırlardı. Bir kez bir şeyhin müridi olan kişi, şeyhe kesinlikle itaat etmek zorundaydı; hatta bu, şeriata aykırı davranmayı gerektirse bile. Bir deyişe göre, mürit artık "bir ölü yıkayıcının elindeki ceset gibi olmalıydı."



Her sufi şeyhi müritlerinin manevi gelişimini dikkatle denetler ve kendi özel zikir biçimini onlara aktarırdı. 17. yüzyıl ortalarından bu Mugal resminde, müritler altı şeyhin önünde bir zikir töreni yapmaktadırlar. Zikre katılanların bazıları şimdiden vecd içinde kendilerinden geçip yere düşmüşlerdir. Kapının üstündeki yazıda Farsça: "Nasıl bir meclistir ki, görkemli bir hazine, bin krallık tacı bahşetmekte bir dilenciye" diye yazmaktadır.

Şeyhlerle müritleri arasındaki ilişkiler mistik bilginin zaman ve mekân ötesine aktarılmasında temel nitelikteydi. Şeyhin halifeleri, yani ardılları olan ve şeyhin öğretisini aktararak kendi müritlerine sahip olmaları planlanan yetenekli müritler özellikle önemliydiler. Bunlar şeyhin silsilesinin (iletim zincirinin) bir parçası olurlardı ve zincir şeyh ve onun öncelleri aracılığıyla bu tarikatın kurucusu olan erene kadar giderdi. Halifenin kendisi de çoğu kez eren olurdu.

Mürit gruba kabul edildiğinde şeyhe bağlılık yemini eder, ondan bir hırka alır ve tarikatın kurucusunun özel koruyucu yeminini (*hizbü'l-bahr*) öğrenirdi. Müride ayrıca ilim ve irfanın Peygamber'le başlayıp, onun bir yoldaşı –genellikle Ali– tarafından iletilen, sonra erken Abbasi döneminin bir iki ünlü tasavvuf ehli aracılığıyla o tarikatı kuran veliye ve sonunda kendi şeyhine kadar uzayan iletim zincirini gösteren bir belge verilirdi. Tıpkı hadis aktarmak için icazet alan öğrenci gibi, bu yeni mürit de Müslüman cemaatinin kuruluşuna kadar giden değerli bilgilerin kendisine emanet edildiğini bilirdi.

Bir sufi tarikatının yandaşları için odak noktası, kurucusu velinin türbesi olurdu. Türbeler çoğu kez velinin soyundan gelenler tarafından yönetilir ve işlevleri genellikle ruhsaldan çok, törensel olurdu. Bu kişiler türbenin dokusunu, sufi cemaatini, vakıflarını idare ederlerdi. Halef zincirleri İslam dünyasının büyük bölümüne yayılmış olan Abdülkadir el-Geylani'nin (öl. 1166) Bağdat'taki türbesi gibi, diğer büyük sufi tarikatlarının kurucularının türbeleri de uluslararası hac merkezleriydi. Daha önemsiz türbeler bölgesel ve yerel kültlerin merkezleri olurlardı. Medrese gibi türbe de zamanla İslam mimarisinin özel yapılarından biri haline geldi. Türbeler çoğunlukla dikdörtgen biçimli olur, kubbeyle örtülür ve çevresinde tekkeden ve müritlerin kalabileceği odalardan oluşan bir külliyesi bulunurdu. Velilerin türbelerini ziyaret etmek de İslami ibadetin bir parçası oldu. Kimi Müslümanlar, Tanrı'ya yakın olanların mezarlarının dua etmeye uygun yerler olduğunu düşündüklerinden, kimileri ise velilerden Tanrı katında kendilerine yardımcı olmasını dilemek üzere türbelere gidiyorlardı. Türbelerde her yıl *urs* (düğün) denen büyük bir tören düzenlenir, törende velinin ruhunun Tanrı ile bütünleştiği an kutlanırdı. Böyle günlerde törenlerin

önemli bir bölümünü, ilim ve irfanın hangi aşamalarda Peygamber'den o veliye geçtiğinin anımsanması oluşturur, kimi geleneklerde bu ilahilerle yapılırdı.

13. yüzyıldan sonra sufilerin örgütlenmeye başladığı tarikatların sayısı yüzlere çıktı. Aralarındaki farklılıklar kısmen törenlerinden ve Tanrı'yı anımsama (zikir) yollarından, kısmen de şeriata ne denli bağlı kaldıklarından kaynaklanıyordu. Genelde görece gevşek örgütlenmelerdi; öyle ki, dünyanın bir yöresindeki Nakşibendiler, başka bir yöredeki Nakşibendilerin kesinlikle hoşgörmediği uygulamalarda bulunabiliyorlardı. Gene de, Müslüman ülkeler arasındaki bu ruhsal kardeşlik ilişkileri İslami bilginin yayıldığı ana kanallar oluşturuyordı. Bu bilgi –gerektiğinde– bu kanallar aracılığıyla yeniden biçimlendirilip canlandırılıyordu.

Kimi tarikatlar tüm İslam dünyasında etkinlik kazandılar. Örneğin, şeriata uymaya büyük özen gösteren ve kurucuları Bağdatlı sufi Ebu Necib es-Suhreverdi (öl. 1168) ile yeğeni Şi-



Müslüman dünyası evliya türbeleriyle doludur. Modern öncesi dönemde Müslümanların çoğu, bir veliden Tanrı katında yardım dilenirdi. Burada 18. yüzyılda yaşamış Siraiki şair Saçal Sarmast'ın Sind'de Hayrpur yakınlarında Daraza'daki türbesi görülmektedir. İndus vadisindeki türbeler görkemli çinileriyle ünlüdürler. Saçal Sarmast bugün, Bihtli Şah Abdüllatif ile birlikte Sindhi kimliğinin bir simgesidir.

habeddin (öl. 1234) olan Suhreverdiler, etkinlik alanlarını Batı Asya'dan doğu Hindistan'ın Bengal eyaletine kadar yaygınlaştırmışlardı. Geleneklerinin kökü İspanyol sufi Ebu Medyen Şuayb'a (öl. 1197) uzanan Şadhiliye, mesajlarını Fas'tan başlayıp Kuzey Afrika üzerinden Batı Asya'ya yaymakla kalmadı, birkaç modern yeniden canlanma hareketinin esin kaynağı oldu ve sufiliği seçen Avrupalı ve Amerikalıların çoğunu kendine çekti. Tariklerini olmasa da adlarını, türbesi Buhara dışında bulunan Şeyh Bahaeddin Nakşibend'den (öl. 1389) alan Nakşibendiler tüm Asya'ya yayılmışlar, 18. yüzyıldan sonra en etkin İslami hareketler için hem esin kaynağı, hem de bir kanal oluşturmuşlardır. Ancak en yaygın tarikat, Bağdatlı ermiş Abdülkadir el-Geylani'den kaynaklanan Kadirilerdir. Onlar da son yüzyıllarda Batı Afrika'daki İslami hareketlerle ilişkili olmuşlardır.

Büyük öneme sahip olsalar da, kimi tarikatlar belli bir bölgeyle sınırlı kalmışlardır. Hindistan'da en etkin tarikat, siyasi erkten uzak durmaya özen gösteren Çiştilerdir. Öte yandan Hindistan'da Malamatiler ve Kalenderiler gibi yerel âdetleri benimseyen ve kendilerini şeriata uymakla yükümlü görmeyen çok sayıda başıbozuk tarikat da vardır. Batı Asya'da Rifailer, yüksek ve sert bir sesle yaptıkları zikrle dikkati çekmişler ve bu onlara "uluyan dervişler" adının takılmasına yol açmıştır. Rifailer ateş yutmak, kızgın demir yalamak ve canlı yılanların başlarını ısırarak koparmak gibi garip uygulamalarıyla da bilinirler. Anadolu'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda, yeniçerilerin özellikle tercih ettikleri Bektaşiler bulunurdu. Bektaşiler Allah, Hz. Muhammed ve Ali'den oluşan üçlü bir inanca sahiplerdi. Büyük tasavvuf şairi Celaleddin Rumi'den (öl. 1273) esinlenen ve sürekli dönerek yaptıkları zikr dolayısıyla Batı'da "dönen dervişler" diye bilinen Mevleviler de bir diğer Anadolu tarikatıydı.

Bir yandan tarikatlar güçlenirken, öte yandan İslamın gelişmesinde çok büyük öneme sahip mistik bir anlayış doğdu. Bu anlayışın mimarı, Sevilla'da eğitim görmüş bir İspanyol sufisi olan İbnü'l-Arabi'ydi. El-Arabi Mekke'de hactayken rüyasında kutsal tahtı gördü ve kendisine ermişler arasında onun en önde geldiği söylendi. El-Arabi bu rüyadan esinlenen başyapıtı *Fütühatü'l-Mekkiye*'de (Mekke Vahiyleri), vahdet-i vücud [varlığın tekliği] öğretisini geliştirdi. Tanrı her şeyin üstündeydi; ancak tüm yaratılış

Tanrı'nın bir tezahürü olduğundan, özünde onunla aynıydı. Buradan çıkarak, nasıl insanın varlığı için Tanrı gerekliyse, Tanrı'nın tezahürü için de insan gerekliydi. El-Arabi öğretisini savunurken, sık sık Kuran'a dahil olmayan, ama Tanrı'nın bir mesajını ileten ünlü hadise başvurdu: "Ben gizli bir hazineydim ve bilinmek istiyordum, böylece bilinebilmek için dünyayı yarattım." El-Arabi bu görüşünü ifade ederken hem çok zengin simgesel bir sözlük türetti, hem de sufi, felsefi ve yeni-Platoncu düşüncenin usta bir sentezini gerçekleştirdi.

İbnü'l-Arabi yüzyıllardır gerek Müslüman gerekse Hıristiyan dinbilimcileri tarafından panteizmle suçlanmış ve İslam dünyasının bazı kesimlerinde yasaklanmıştır. Gene de Batılı bilginler onun her zaman Tanrı'nın üstünlüğünü savunduğunu ve görüşünün kesinlikle Kuran'a dayalı olduğunu giderek kabul etmişlerdir. Burada bizi ilgilendiren ise, onun tasavvufun ve Müslüman dini anlayışın daha sonraki gelişimi üzerindeki etkisidir.

İbnü'l-Arabi'nin başarısı ve otoritesi öylesine büyüktü ki, öğretisiyle sufi söylemin gündemini belirledi ve bu söylem o tarihten sonra onun vahdet-i vücud kavramı ve Tanrı'nın maddi dünyayla ilişkisi konusundaki görüşüyle, Kuran'da yazılı olanları uyumlaştırmanın sorunları üzerinde yoğunlaştı. Fikirlerinin ifadesi için kullanılan araçlardan biri de şiirdi. Bu şiirler Arapça ya da Afrika dillerinde olduğu kadar Farsça'nın en soylu geleneğinde de yazıldı: Bunlardan Celaleddin Rumi'nin *Mesnevi*'sine "Farsça Kuran" da denmektedir; Şirazlı Hafız'ın (1325/26-1389/90) *Divan*'ı dünyanın en güzel şiirlerinden bazılarını içerir; Heratlı Câmi (1414-1492) ise çoğu kişi tarafından büyük mistik şairlerin sonuncusu olarak görülmektedir. Asya dillerinde yazanlar arasında Anadolu'da Yunus Emre (öl. 1321), Hindistan'da Pencap'ta Bullhe Şah (öl. 1754) ve Sind'de Şah Abdüllatif (öl. 1752) sayılabilir. Vahdet-i vücud fikrinin böylesine yaygın benimsenmesi, şeriata uygun davranmanın öneminin azalması sonucunu doğurdu. Eğer her şey Tanrı'ysa, onun kelamını yeryüzünde uygulamaya çalışmak daha az önemli oluyordu; Tanrı'yla vecd içinde bütünleşmek yeterliydi. Bunu İbnü'l-Arabi'nin İslam tarihindeki etkisinin olumsuz yanı olarak görenler bile, olumlu yanlarını inkâr edememişlerdir. Amacı her ne

olursa olsun, İbnü'l-Arabi'nin fikirleri Müslümanların İslam dışı gelenek-lere büyük bir hoşgörü ve esneklikle yaklaşmalarını sağlamış ve bütün dünyada sufilere İslam ile yerel dini gelenekler arasında köprü kurmada yardımcı olmuştur.

Sufiler, ulemanın rahatça ve güvenle hareket etme olanağının bulunmadığı bölgelere ve toplumlara İslamın mesajını iletmekte temel bir rol oynadılar. Aslında geniş İslam dünyasına inancı ilk kez taşıyanlar çoğunlukla onlar oldu. Sufilerin merkezi İslam ülkelerindeki rolü hakkındaki bilgimiz görece azdır, ama Kuzey Afrika, Anadolu, Balkanlar, Orta ve Güney Asya'daki başarıları iyi bilinmektedir. Buralarda Müslüman ordularının yeni fethettiği topraklara sızıyor ya da uluslararası ticaret yolları boyunca çalışarak, İslamın güçlenmesi için temel hazırlıyorlardı. Sufilerin rolünü dikkate almadan İslamın Orta Asya'da ve Hindistan'ın Sind ve Bengal bölgelerinde yerleşmesini incelemek mümkün değildir. Daha öte bölgelerde de sufiler önemli roller üstlendiler. Afrika'da Sahra güneyindeki bölgenin kimi kesimlerinde İslamın kuruluş efsaneleri, gezgin ermişlerin buralara gelişiyle başlar. Cava'da bu tür efsanelerde dokuz velilerin çalışmalarına, Sumatra'da "Mekke kralı"nın gönderdiği bir gemiyle bir sufinin gelişine değinilir.

Sufiler İbnü'l-Arabi'nin geniş görüşlü fikirlerinin desteğiyle mesajlarını Müslüman olmayan toplumlarda yayarken, şeriatın sıkı sıkıya uygulanmasında ısrarcı olmama eğilimindeydiler. Birincisi bunu yapacak güçleri yoktu, ikincisi genelde yerel dini geleneklerle çatışmaları asgariye indirmeye çalışırlardı. Hatta genelde, evsahibi toplumda ortak noktalar ve ortak toplumsal roller arama politikası izlerlerdi. Dini tecrübeler konusundaki bilgilerini diğer dini geleneklerdeki tecrübelerle paylaşırlardı. İnsanlarla, yaşamın onların denetimi ötesindeki bütün belirsizlikleri arasında aracı ve tampon görevi görürlerdi. Yerel gereksinimler ve âdetlerle uyum sağladıktan sonra, giderek taraftarlarını İslami bir ortama çekebilecekleri ve onları İslami davranışta eğitebilecekleri bir konum edinirlerdi. Bir sufinin Hindistan'da Dakka'da kadınların tahıl öğütürken söylemeleri için yazdığı bir şarkının sözleri, onların nasıl kendi fikirlerini günlük yaşama soktuklarını göstermektedir:

Çakki'nin [değirmen taşı] kolu elife benzer,
Elif Allah demektir,
Dingili Muhammed'dir, çıkmaz yerinden.
Böyle görür bu ilişkiyi gerçeği arayan
Ya bismillah, hu hu Allah.
Buğdayı koyduk *çakki*'ye
Ellerimiz olduğu tanığı
Bedenin *çakki*'si iyi işler
İzlersen şeriatı
Ya bismillah, hu hu Allah.

Sufiler gerek eskiden fethedilmiş toplumlardaki yığınlara, gerekse genel olarak Müslüman olmayan toplumlara İslami bilginin iletilmesinde başı çektiler. Sınırlardaki veli türbeleri, kaleler ve karakollardı. Sufiler buralarda halka dini hizmet götürmüş, bu süreçte şimdi "popüler İslam" olarak bilinen şeyin çok çeşitli ifadelerini teşvik etmişlerdir. Giderek belli türbeler ağaç, balık ya da timsaha tapınmayla ilişkilendirilmiş, Aziz Corc ya da Hoca Hızır (Mezopotamya'dan Bengal'e kadar tapınılan yaşam ve yenilenme ruhu) ile ilgili İslam öncesi kültler, yerel Müslüman inançlarına dahil edilmiştir. Türbeler ve camiler çoğu kez eski Hıristiyan ya da Hindu kutsal yerleri üzerine kurulmuştur. Mum yakma, mezar süpürme ya da dilekte bulunmak için türbelere bez bağlama gibi çok farklı dini ritüellere hoşgörü gösterilmiştir. Kutsal kalıntılar çok boldu: Türbelerin çoğunda bir velinin kaftanı, tespihi, türbanı gibi kalıntılar bulunurdu. Veli türbesi olmayan bazı yerlerde de, Peygamber'in sakalının kılları ya da ayak izinin kalıbı gibi kutsal kalıntılar vardı. Bu yerlerde İslamın uygulaması, şeriatta belirlenen davranış ve tutumlardan çok, yerel toplumların inanç ve âdetlerini yansıtırdı.

Sufilerin İslam dünyasının büyük bölümünde bu tür uygulamalara izin vermeleri, ulemayla aralarında ciddi bir gerilim kaynağı olabiliyordu. Ulema kaçınılmaz olarak şeriata saygısızca davranılmasından rahatsız oluyordu. Hanbeli ekolünden kimi ulema, sufilerle her türlü ilişkiyi reddediyordu. Bunların arasında en keskini Şamlı Ahmed ibn Teymiye (öl. 1328) idi. Sufi uygulamalarının çoğunu benimseyen İbn Battuta 1326'da onun

Sufiler birçok yörede İslam öncesi kültlerin Müslüman inançlarının içine yerleşmesine aracılık ettiler. Bu kültlerin en ünlülerinden biri, burada 18. yüzyıl sonlarında bir Bengalli olarak resmedilen Hoca Hıdır (Hızır) efsanesidir. Hıdır ilk olarak Mezopotamya'da Gılgamış Destanı'nda ve bunun daha sonraki Babil versiyonlarında ortaya çıkmıştı. Türkiye'den Bengal'e kadar her yerde Hıdır, ilkbahar, verimlilik, mutluluk ve çoğu kez de yeşil renkle ilişkilendirilir. Zorda kalanlara, özellikle denizde boğulma ya da çölde kaybolma tehlikesiyle karşılaşanlara yardım eder. Delhi'de çamaşırcılar onu her yıl Jumna'ya ottan tekneler salarak, Mürşidabad'da (Bengal) ise Ganj'a tavuskuşu biçiminde pruvaları olan kâğıttan sallar indirerek kutlarlardı.



bir vaazını dinlediğinde, "kafadan çatlak" olduğuna karar vermişti. Anlaşıldığı kadarıyla, çok geçmeden Memlûk hükümeti de buna katılmış ve İbn Teymiye'yi hapse atmıştı. İbn Teymiye ümitsizlik içinde hapiste öldü. Öte yandan 17. yüzyıldan sonra onun sufilere karşı uzlaşmaz tutumuna daha sempatiyle bakılmaya başlandı. Bugün İbn Teymiye'nin Müslüman yeniden canlanış ruhunun simgesi olduğu düşünülmekte ve kitapları çok sayıda yeniden basım yapmaktadır. Bütün bunlara karşın, İslamı belirleyen bu iki büyük gücün temsilcileri arasındaki gerilim

abartılmamalıdır. Ulemadan çok kişi sufiydi, çoğu sufi de şeriatı çok iyi bilirdi. Çoğunlukla bu iki bilgi biçimi arasında adaletli bir denge sağlayanların, en âlim ve en kutsal kişiler olduğuna inanılırdı.

İki büyük İslami bilgi geleneğinin aktarıcılarıyla siyasi erki elinde tutanlar arasındaki gerilim de daha az değildi. Farklı sufi ve ulema gruplarının prenslere karşı tutumu birbirleriyle çelişikti. Tarikatı prenslerden uzak durmayı özellikle vurgulayan büyük Çişti velisi Nizameddin Evliya, "Odamın iki kapısı var" demişti. "Sultan bir kapıdan girerse, ben ötekinden çıkarım." Ancak, Suhreverdiler ve Nakşibendiler gibi diğer tarikatlar, en azından geçmişlerinin bir döneminde, siyasi erki ele geçirmekle ilgilenmişlerdi. Ayrıca, tek tek prensleri ne kadar beğenmeseler de, ulema her zaman siyasi erki desteklemek eğiliminde olmuştu, çünkü şeriatı uygulamak için bu erk gerekliydi.

Zaman zaman ulemayla prensler arasındaki ilişkiler ciddi biçimde aksardı. Böyle bir durum sonucu Mugal İmparatoru Cihangir, Nakşibendi Şeyhi Ahmed Sirhindi'yi (1564-1624) hapse atmıştı, çünkü imparatorun babası Ekber öldüğünde Sirhindi sevinç çığlıkları atmıştı. Ona göre Ekber zamanında "dalalet güneşi, hata peçesinin ardına saklanmıştı." Gene böyle bir çatışmada, 17. yüzyıl sonlarında İran'ın önde gelen âlimi Muhammed Bakir el-Meclisi (1627-1698) şahın mahzenlerindeki on binlerce şişe şarabı halkın önünde parçalamıştı. Öte yandan iki taraf da birbirlerine önemli ölçüde bağımlıydı. Müslüman prenslerin sık sık meşruiyet için sufilerin ve ulemanın desteğine, bilgi ileticilerinin de bu bilgiyi edinebilmek için devlet gücünün desteğine ihtiyaçları oluyordu.

Ulema ve Sufilerin İslamı Yeniden Canlandırması

18. yüzyılda Müslüman siyasi gücünün zayıflamaya başlamasıyla birlikte, bilgi aktarıcılarla siyasi erki elinde tutanlar arasındaki gerilimler arttı. Âlimler ve mistikler bu gelişmeye, kendi toplumlarına uygun bilgiyi yeniden değerlendirerek tepki gösterdiler. Temel ilkelere, Kuran'a ve hadislere bir dönüş yaşanırken, rasyonel bilimlerin değerine duyulan kuşku arttı. 19. yüzyılda bu kuşku artık geçmişin skolastik mirasının büyük bölümünü kapsıyordu. Sufi türbelerindeki etkinliklere, özellikle velilere tapın-

maya ve velilerin ya da Peygamber'in Tanrı katında insanlara yardımcı olabileceğini ima eden her şeye yönelik eleştiriler de arttı. Tahmin edilebileceği gibi bu çerçevede İbnü'l-Arabi'nin sufi görüşü giderek daha fazla sorgulanmaya başlandı, ama sözlükçesi tüm İslam söylem, üzerindeki güçlü etkisini sürdürüyordu. İbnü'l-Arabi'nin "vahdet-i vücud" öğretisine "vahdet-i şuhûd" görüşüyle karşı çıkan, böylece "her şeyin Tanrı olduğu" kavramının yerine, "her şey Tanrı'dandır" kavramını getiren Ahmed Sirhindi'nin tezleri daha büyük kabul görmeye başladı. Bu süreçle ilişkili olarak kimi âlimler, özellikle de her zaman tasavvufa ve rasyonel bilimlere karşı çıkan Hanbeli ekolü yanlıları, yetkili kaynakları yalnızca Kuran ve hadislerle sınırlıyorlardı. İbn Teymiye'nin yapıtlarından etkilenen bu yeni konumu benimseyenler arasında en uç örnek, adı püritenlikle özdeşleşen bir Arap reformcu olan Muhammed İbn Abdülvehhab'tı (1703-1787). İslami bilgi haznesindeki bu yeni vurgular büyük önem taşıyordu. Bu değişim herkesi kapsayıcı bir İslamdan, giderek dışlayıcı bir İslama, öteki dünyayı önemseyen bir İslamdan, Tanrı'nın buyruklarını yeryüzünde uygulamayı öne çıkaran bir İslama kayış anlamına geliyordu.

Bilgi ve pratikteki yeni vurgular İslam dünyasının büyük kesimine sufiler aracılığıyla iletildi. Bu garip görünebilir, çünkü bu yeni konum sufi uygulamalarına ve aşırı biçiminde tasavvufun bizzat kendisine bir saldırıydı. Ancak sufiler reformcuların bu meydan okumasına yaratıcı biçimde yaklaştılar: Kuran ve hadislerin otoritesine yapılan vurguyu kendi sufi çerçeveleri içine özümsediler, vecd uygulamalarının önemini azalttılar ve inanışlarındaki metafizik eğilimleri yeniden gözden geçirdiler. Tasavvuftaki bu reformun dikkat çekici bir özelliği, Peygamber'in yaşamına gösterilen yeni ilgiydi. Buna göre Peygamber'in doğum gününü kutlayan törenlerin ve yaşamöykülerinin sayısı arttı. Kimileri Peygamber'in yolunu izlediklerinin altını çizmek için *Tarik-i Muhammediye* (Muhammed'in Yolu) adını benimsedi. Bu yeni düşünce ve davranış biçimleri bütün sufileri kapsamadı. Gene de 18. yüzyıldan sonra, sufilikte eski tarikatların yenilendiği ve yenilerinin kurulduğu bir canlanış oldu.

Yeni tasavvuf ruhunu Asya'nın büyük bölümüne taşıyan ve Endonezya, Çin, Orta Asya ve Kafkaslar'da önemli hareketlerin doğuşunu esin-

lendiren, Nakşibendiler oldu. Nakşibendi âlimlerinin oluşturdukları ağlar, ayrıca Hindistan'da ve Ortadoğu'nun büyük bölümünde ciddi bir rol oynadı. Yeni tasavvufu Afrika'ya Mısır'da, özellikle Kahire'deki el-Ezher uleması arasında etkin olan Halvetilerden doğrudan ya da dolaylı kaynaklanan tarikatlar yaydılar. Bunlar arasında Magrib ve Sudan'ın Nil boyundaki ve ortasındaki bölgelerde etkin olan Ticaniler; gene Sudan'ın Nil boyunda, Eritre'de ve Etiyopya'da etkin olan Samaniler; Libya çölündeki merkezlerinden Sahra'nın büyük bölümüne yayılan Senusiler ve Somali'deki etkin güç olan Sahlliler bulunuyordu. Bunlar ve diğer sufi hareketler zaman zaman cihat çağrısında bulunuyorlardı. Bu cihatlar kimi İslam devletlerinin kuruluşuna yol açtı. Bunlardan biri 19. yüzyıl başlarında kuzey Nijerya'da Usman dan Fodio tarafından kurulan Sokoto Sultanlığı, bir diğeri 19. yüzyıl sonlarında Sudan'da Muhammed Ahmed tarafından kurulan Mehdici devletti.

Bütün İslamı kapsayan bu canlanma ve reform hareketinin pekiştirilmesinde ulema ile sufiler arasında kurulan ilişkilerin çoğu yeni ortaya çıkarılmaktadır: Örneğin Medine'nin önde gelen hadis âlimleri İbrahim el-Kurani, Şeyh Ebu Muhammed el-Kürdi, Taceddin el-Hanefi ve Muhammed Haya es-Sindhi arasındaki ilişkiler gibi. Bunların öğrencileri arasında, Sumatralı Abdürrauf es-Sinkili (1617-1690); Delhili Şah Veliyullah, Kahireli Mustafa el-Bakri (öl. 1749), Muhammed ibn Abdülvehhab, Şeyh Muhammed Samman (1717-1795) ve ikinci kuşaktan Usman dan Fodio gibi, 18. yüzyıldaki canlanış hareketinde etkin kişiler vardı. Yemenli Mizcaci ailesinin öğrenci-öğretmen ilişkileri, Medineli hadis öğretmenlerinin ilişkileriyle üst üste düşüyor ve yukarıda sayılan kişilerin bazılarıyla birlikte, Şah Veliyullah'ın Hintli öğrencisi ve 18. yüzyıl sonlarında Kahire'nin önde gelen kişiliklerinden Muhammed Murtaza ez-Zebidi'yi (öl. 1791) de kapsıyordu. Yeniden canlanış hareketine mensup âlimlerin birçoğu aynı zamanda Nakşibendi tarikatı üyesiydi. 1781 yılında Çinli Nakşibendiler arasında "Yeni Mezhep" öğretisini yayan Ma Ming Hsin (öl. 1781), Mizcaci ailesinin bir üyesinin öğrencisiydi; Suriye, Irak, Kürdistan, Anadolu ve Balkanlar'da, kimi günümüze kadar süren Nakşibendi hareketlerini başlatan Mevlana Halid Bağdadi (1776-1827), Delhi'de Ahmed Sirhindi'nin haleflerinin yanında eğitim görmüştü. Belki de ulema ile sufiler arasında dünya çapındaki iliş-

kiler, İslam tarihinin hiçbir döneminde 18. yüzyılda olduğu kadar yoğun ve hareketli olmamıştı. Gene de etkileşimleri karmaşıktı. Bu ilişkilere anlam yüklerken dikkatli olmak ve gelişmelerde yerel koşulların önemini göz ardı etmemek yararlı olacaktır. Buna rağmen, ulema ile sufiler arasındaki ilişkiler boyunca böylesine bir fikir ve görüş akışı olması, bu bağlantıların İslam dünyasında bilginin ve hayatiyetin iletilmesinde can damarları olduklarını çok açıkça sergilemektedir.

1800'den Sonra Batı'nın ve Batı Bilimlerinin Yarattığı Sorunlara Tepkiler

Modern dönemde Batı'nın başarısı ve Müslüman dünyasının büyük kesimlerine egemen olması, İslami bilginin içeriğinde dönüşüme neden oldu. Sorgulayıcı ve yıkıcı Batı bilgisine ulaşmak her yıl biraz daha kolaylaştı ve bu bilgi Müslümanların zihninde kendisine bir yer edinme çabasına girişti. Avrupalıların bilimsel başarıları ve Aydınlanma çağının laik felsefeleri Allah'a olan inanca, Tanrı'nın dünyayı yarattığı ve kendisini insanlığa bilinir kıldığı, insanların ancak onun kelamına uyarak kurtulabilecekleri gibi fikirlere meydan okumaya başladı. Avrupa bilgisi, Müslümanların yüzyıllar boyunca Tanrı kelamını desteklemek ve cemaate hizmet etmek için biriktirip korudukları bilgilere de meydan okuyordu.

Batı bilgisi sürekli Müslüman dünyası için daha ulaşılabilir olduğu gibi, devletin desteğini de aldı. Giderek siyasi erkle İslami bilginin bağları koptu. Bu, büyük ölçüde sömürge yönetiminin bir sonucuydu. Kendi imparatorluk alanlarında modern devlet yapılarını geliştiren İngilizler, Fransızlar, Hollandalılar ve Ruslar, bunlardan hem Batılı eğitim sistemleri kurmak, hem de şeriatın yerine Batı usulü yasalar getirmek için yararlandılar. Devletin Batı bilgisine desteği, daha küçük ölçekte de sömürge yönetimlerine direniş çabalarının bir sonucuydu. Böylece 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimatçılar ya da 20. yüzyılda İran'da Pehleviler, devletlerini yabancıların müdahalesini önleyecek kadar güçlü yapmaya çalışıyorlardı. 20. yüzyılın ortalarından sonra Müslüman devletlerin bağımsızlıklarını kazanması da fazla bir fark yaratmadı. Müslüman toplumlarda Batı bilgisinin yerleşip güçlenme süreci devam etti ve bu devletler çoğu kez İslami

Nizami Müfredat Programı

Bu program, 18. yüzyıl başlarında, Kuzey Hindistan'daki Lucknow'dan Farangi Mahal ailesinin bir üyesi olan Molla Nizameddin (ö. 1748) tarafından geliştirilmişti. Nizameddin çalışmasında büyük ölçüde ondan önceki 150 yılda İranlı ve Kuzey Hindistanlı bilginlerin edindikleri tecrübelerden yararlanmıştı. Program gerek yapısı, gerekse kullanılan ders kitapları açısından Osmanlı ve Safevi imparatorluklarında uygulanan derslerle büyük benzerlik gösterir. Popüler olmasının bir nedeni, ezber kadar kavramaya da önem vermesidir; böylece yetenekli öğrenciler eğitimlerini daha çabuk bitirebiliyorlardı. Ayrıca, devlet görevlileri için mükemmel bir eğitim olduğu fark edilmişti. Bu tür programlar, Müslümanlar Batı bilgisini önemseyip, Batı'yı üstün görmeye başlayınca gözden düştüler.

Nizameddin müfredat programını şöyle ayırmıştı:

Dini Bilimler	**Kitap Sayısı**
Dilbilgisi ve sözdizimi	1
Retorik (belâgat)	2
Hukuk İlmi	2
Hukuk Usûlü	3
Hadis	1
Kuran yorumu	2
Rasyonel Bilimler	**Kitap Sayısı**
Mantık	11
Felsefe	3
Kelâm	3
Matematik veAstronomi	5

Temel metinlerden bazılarına baktığımızda, programın ortaçağ İslami bilimlerine dayandığını görmekteyiz. Hukuk ilmi dersinde öğrenciler Ubeydullah ibn Mesud'un (ö. 1346-47), dedesi Tacü'ş-şeria Mahmud'un Vikaye adlı yapıtına ilişkin yorumu olan Şerh-i Vikaye'sini okuyorlardı. Mantıkta, Kutbeddin Razi (ö. 1364/1365) ile Sa'deddin Taftazani'nin (ö. 1389) yorumlarının yardımıyla Necmeddin Ömer'in (ö. 1099) Şerh-i Şemsiyye'sini inceliyorlardı. Rasyonel bilimlerde İran ve Hindistan'dan daha yakın tarihli yapıtlar ele alınıyordu. Hintliler bu yapıtlara 18. yüzyılda ciddi eklemelerde bulundular.



1775 dolayında Lucknow'da resimlenen bu müftü, muhtemelen Nizami müfredat programını uyguluyordu. Belki de, kentin Sünni toplumu için 200 yılı aşkın süre müftülük görevini yapan Farangi Mahal ailesindendi. Müftülerde özellikle aranan bir nitelik, mantık yürütme becerisiydi

değil, etnik ya da laik bir kimlik benimsediler. İslami eğitim için bazen sembolik bir devlet desteği olabiliyordu, ama bunun nedeni de toplumdan bu doğrultuda gelen istekti.

İslami bilginin karşılaştığı güçlüklere, Batı'nın harekete geçirdiği iktisadi, toplumsal ve teknolojik değişimler de eklenmelidir. Batı ticaretinin ve sermayesinin Müslüman toplumlara sızması büyük meta ticaretini dürtük-

ledi ve Müslümanlar Batı'nın mamul mallarını satın almayı öğrendikçe, yerel sanayiler yok oldu. Bununla bağlantılı toplumsal değişimler, yeni iktisadi ve siyasi yapıları yönetmek üzere teknokratlar, bürokratlar, bankacılar, aydınlar, sanayi işçileri gibi yeni seçkin grupları doğurdu. Bu insanların tümü, geçmişten beri ulemanın ve sufilerin çalışmalarını destekleyen zanaatkâr atölyeleri, tacirler, kervansaraylar ve mahalleler gibi eski kentsel cemaat dünyasının dışında bir yaşama aittiler. Teknolojik değişimler bu ülkelere buharı, elektriği, telgrafı, telefonu, telsizi ve televizyonu tanıttı.

Hızla değişen bu ortamda Müslümanlar geçmişten miras kalan İslami bilgi birikimini gözden geçirmek ve onu nasıl şimdiki dünya için geçerli kılabileceklerini düşünmek zorunda olduklarını fark ettiler. İslami bilgi aktarımına teknoloji uygulanmasının yararlarını keşfettiler; ayrıca, ulema ve sufilerin Müslüman toplumlarında giderek daha çok marjinalleştiklerini gördüler. Her toplumda, Batı emperyalizminin niteliğine ve ülke içindeki toplumsal, ekonomik ve siyasi güçlerin dengesine göre bu yeni ortama tepkiler farklı oldu.

Batı Bilgisine Tepkiler

Tepkiler üç ana dalda toparlanabilir: geçmişten miras kalan İslami bilgiyi yeniden değerlendiren, ama özünü değiştirmeyen reformizm; bu bilgiyi, Batı bilgisinin ve yeni iktisadi ve siyasi gerçeklerin ışığında yeniden yapılandırmayı hedefleyen modernizm; yeni iktisadi ve siyasi gerçekleri aynı derecede dikkate alan, ama bunları ve Batı bilgisini kendi ütopik Tanrı kelamı anlayışına ikincil kılmaya çalışan İslamcılık. Bu ana akımlar içinde ve onların ötesinde birbiriyle çelişkili pek çok ses çıkmaktadır.

Reformizm, 18. yüzyıl canlanma hareketinin ruhunu ve ilkelerini Avrupa egemenliği dönemine taşıdı ve bu süreçte bir tür "Protestan" İslam geliştirdi. Bir İslam toplumu yaratmayı sağlayacak dünyevi güç mevcut olmadığından, bu işi yapmak her Müslümanın vicdanına havale edildi. Reformcular, Tanrı'nın yeryüzündeki amacını hedeflemeleri gerektiğini biliyor, bu bilgi onlar için ağır bir yük oluşturuyordu. Reformcu çabaların merkezinde Tanrı kelamı ve Peygamber'inin yaşamı hakkındaki bilginin yaygınlaştırılması yatıyordu. Bunun tipik örnekleri 1867 yılında Kuzey Hin-

distan'da kurulan ve yüzüncü yılında 8934 okul kurduğunu iddia eden Deobandi* hareketi ve 1912'de Endonezya'da kurulup, 1938 yılına kadar 1700 okul açmış olan Muhammediyeydi. Bir diğer örnek, kişisel disiplin ve ahlaki sorumluluk mesajlarını Türk Nakşibendi şeyhi Said Nursi'den (1873-1960) alan Nurculardı. Reformcular medrese müfredatında mantık ve felsefe dersleri olmasına karşı çıkıyorlardı. El-Eşari ve el-Gazali'nin tarihsel zaferleri artık yeterli görülmüyordu. İslamlaştırılmış Yunan öğretisinin alevi, yalnızca Şiiler arasında ve özellikle de İran'da parlamaya devam etti.

Reformcular, insan vicdanını biçimlendirme çabaları çerçevesinde, İbnü'l-Arabi'nin vahdet-i vücud öğretisine, Tanrı ile insan arasında aracılık iması içeren sufi uygulamalara ve İslamın pratiğine karışan sayısız yerel adete saldırılarını sürdürdüler. İnancın tasavvufa karşı başarılı saldırılarla yok edilen duygusal ve ruhsal boyutlarını telafi amacıyla, Peygamber'in yaşamına daha da fazla ilgi gösterilmeye başlandı. 20. yüzyılda Hz. Muhammed'in yaşamöyküsü hakkında çok sayıda yapıt yayınlandı. Reformcular böylece geçmişten gelen İslami bilgi mirasının yalnızca arıtılmış

* Hindistan'da, Delhi'nin kuzeyinde yer-alan Deoband kentinde kurulan ve Müslüman toplumların Batı'nın gerisinde kalışlarını Peygamberin özgün öğretilerinden uzaklaşılmasında bulan hareket –ed.n.

19. yüzyılda Hindistan'da Müslüman modernizminin lideri Seyyid Ahmed Han. Seyyid Ahmed ve yandaşları, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernist reform hareketiyle özdeşleşmenin bir simgesi olarak fesi benimsemişlerdi. Seyyid Ahmed, eskiden beri Mugal sultanlarına hizmet eden soylu bir aileden geliyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında eğitim, dini düşünce ve Urduca düzyazıda ortaya çıkan modernist hareketin başını çekti. Çalışmalarının odak noktası Delhi'nin güneyindeki Aligarh'da kurulan Muhammadan Anglo-Oriental College oldu. 1920'de üniversiteye dönüştürülen bu kolejden, aralarında Pakistan hareketinin önemli kişileri de olan birçok İslam lideri yetiştirdi.



bir bölümünün günümüze iletilmesine izin veriyorlardı. Aynı zamanda da, Avrupa'dan gelen yeni öğretinin onlara ne gibi şeyler sunduğuna şu ya da bu ölçüde ilgi gösteriyorlardı. Deobandi hareketi geleneksel eğitimi vurgulamayı sürdürürken, Muhammediye eğitimde çağdaş bilime yer açıyordu. Reformizm özünde ulemanın tepkisiydi ve çoğu kez geleneksel ticaret seçkinlerince destekleniyordu.

Modernizm, Batı bilgisi ve Batı egemenliği gerçeğiyle yüz yüze gelme çabasındaydı. Modernistler Müslümanların en azından, Batı'nın gücünün kaynağı olarak gördükleri Batı bilim ve teknolojisini öğrenmelerini istiyorlardı. Büyük hedefleri ise, İslami bilgiyi, bu kapsamda bunun ana direkleri olan Kuran'ı ve hadisleri yeniden gözden geçirmekti. Modernistlerin önde gelen kişilikleri arasında Hindistan'dan Seyyid Ahmed Han, Türkiye'den Namık Kemal (1840-1888), Mısır'dan Şeyh Muhammed Abduh ve Cemaleddin el-Afgani bulunuyordu. Bu kişilerin hepsinin Batı ve İslam bilgilerine yaklaşımı aynı değildi, ama ulemanın tuttuğu yolun zamanın sorunlarıyla başa çıkmada yetersiz olduğunu biliyorlardı. 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında modernistlerin çoğu Batı'ya Panislamik bir tepkiden yanaydı, ama I. Dünya Savaşı ertesi Batı egemenliğinin kesinleşmesi, onları ulus-devlet fikri üzerinde odaklaşmaya yöneltti. Hintli modernist Muhammed İkbal, İslami ilkeler temelinde inşa edilecek bir ulus-devleti, yani Pakistan'ı savunuyordu, ama çoğunluk için modernizm laiklikle özdeşleşti ve gelecek, Atatürk'ün Türkiye'si ya da Rıza Şah'ın İran'ı gibi, dinin özel bir mesele olacağı laik devletlerde görüldü. Bu nedenle modernistlerin vizyonunda ortaçağdan kalan İslami bilgi mirasının fazla bir yeri yoktu. Kurdukları okullarda ve özellikle de laik Müslüman devletlerin oluşturdukları eğitim sistemlerinde Batı bilim ve teknolojisinin yanında, Batı dilleri ve bazı Batı beşeri bilimleri öğretiliyordu. Modernizm tipik olarak Müslüman yönetici seçkinlerin tepkisiydi. Çoğu kişi, bu seçkinlerin Batı'nın maddi gücünün peşinde koşarken, İslamı tümüyle dışlamak gibi ciddi bir riske girdikleri kanısındaydı.

Reformizmin ve modernizmin eleştirilere maruz kalmaları şaşırtıcı değildir. İkbal medrese eğitimi görmüşlerden ve onların çağdaş yaşamla hiç ilişkisi olmayan konulara tutkularından yakınıyor, "Okullular daha baş-

tan sesinizi kısmış sizin" diyordu; "nereden gelecek 'Allah'tan başka Tanrı yoktur' çağrısı?" Hintli şair Ekber Allahabadi (1846-1921) laik eğitimin ürünleriyle dalga geçiyor, "Edebiyatınızdan vazgeçin, tarihinizi unutun, şeyh ve camiyle ilişkilerinizi koparın; hiçbir önemi yok bunların" diye yazıyordu, "Hayat kısa. En iyisi fazla endişelenmemek. İngiliz ekmeği yiyin, kaleminizi oynatın, mutlulukla dolun."

Ne reformizmin, ne de modernizmin Müslüman bir toplum için uygun bilginin ne olduğu sorusuna tatmin edici yanıtlar verebilmesi, ortaya İslami yanıtların atılmasının bir nedeniydi. İslamcılar bütün insan yaşamının, dolayısıyla tüm bilginin Tanrı'nın insanlara gösterdiği yola tabi kılınması ilkesinden hareket ediyorlardı. Bir İslamcı bu yol göstermeye ilişkin olarak, şeriatın "hiçbir fazlası ya da eksiği olmayan", tam bir yaşam düzeni sunduğunu söylüyordu. İslamcıların önde gelen liderleri arasında Pakistanlı Seyyid Ebulalâ Mevdudi, Mısırlı Hasan el-Benna ve Seyyid Kutb (1906-1966), İranlı Ali Şeriati ve Ayetullah Humeyni sayılabilir; önde gelen örgütleri ise Güney Asya'daki Cemaat-i İslami ve Arap dünyasının Müslüman Kardeşler'idir. İslamcıların Batı bilgisinin büyük bölümüyle sorunları yoktur, ancak –harfi harfine alındığında– Kuran'ın yaradılış öyküsüyle açıkça çelişen Darwinci evrim kuramı bir takıntı noktası oluşturmuştur. Öte yandan, reformcuların Batı bilgisinin anlamına karşı çıkmamalarından kaygılanmakta, modernistlerin ve laik milliyetçilerin tümüyle Batı bilgisine teslim olmalarından dehşete düşmektedirler. "Batı zehirlenmesine" ya da "Batıcılık hastalığına" uğramış olarak tanımladıkları modernistlerin Müslüman devletlerin çoğunda eğitim sistemlerine egemen olmaları, İslamcıların ana ilgi konularından biridir. İslamcılar Batı'nın bilimsel disiplinlerini İslamlaştırmaya çalışmışlar ve bu çabalardan İslami iktisat, İslami sosyoloji, hatta kapitalizm ya da sosyalizmin karşıtı tüm bir İslami sistem ya da *nizam* doğmuştur. İslamcılar genelde erki ele geçirmeye çalışan yeni seçkinlerden oluşmaktadır. Geçmişin İslami öğretisini geri getirmek onları fazla ilgilendirmemektedir; hedefleri Batı öğretisini İslami bir kalıba dökmek ve İslamın çıkarları için kullanmaktır.

Son 200 yıldır, Tanrı'dan gelen bilgiyle Müslüman toplumlarda mevcut bilginin tümü arasındaki doğru ilişki, yoğun tartışma konusu ol-

muştur. Dönemin büyük bölümünde Batı öğretisi merkezi önemde olmuşsa da, son yıllarda İslamın yeni savunucuları bu konuma meydan okumaya başlamışlardır. Öte yandan bu devrim çağından kesin zararlı çıkan mistik din anlayışıdır. Reformcular tasavvufu genel olarak top ateşine tutmuşlardır. Modernist ve laisistler Aydınlanma sonrasının soğuk bilgi ortamını teşvik etmişlerdir. İslamcılar için sufiler ilgisiz tiplerdir. Geçen iki yüzyılın yeni Müslümanlık anlayışları ve Müslümanların özleri ve çevre üstünde kurdukları üstünlük, dünyayı daha az "büyüleyici" bir yer yapmış, İslamın ruhani bilgisinin gelişip serpilebileceği alan kuruyup daralmıştır.

Bilginin Demokratikleşmesi

Birçok toplumda İslami bilgiyle erk arasındaki bağın kopmasına paralel olarak, bilgi iletiminde bir devrim yaşanmıştır. Bu değişim 19. yüzyılda matbaanın benimsenmesiyle başlamıştır. Mısır gibi kimi toplumlarda bu süreç oldukça çekingen gelişmiştir, çünkü ulemanın önde gelen kesimleri matbaayı dine ve toplumsal düzene bir tehdit olarak görmüşlerdir. Hindistan gibi, Müslümanların sömürge yönetiminin dinlerine oluşturduğu tehdidin çok iyi bilincinde oldukları diğer yerlerde, yaklaşım daha olumluydu. Reformcu ulema, kendi İslami bilgi anlayışlarını topluma yayabilmek için matbaa teknolojisine kilit bir araç olarak sarıldı. Böylece bu anlayışı gerek yerel kültlerin yozlaştırıcı etkilerine, gerekse Batı öğretisinin çekiciliğine karşı savunabileceklerdi. 19. yüzyıl sonunda Kuzey Hindistan'da ana Müslüman dili olan Urdu dilinde 700'ün üstünde gazete ve dergi basılıyor, çoğu dini konularda olmak üzere her yıl 400-500 kitap yayınlanıyordu.

Matbaanın benimsenmesi İslami bilginin demokratikleşmesinde yalnızca ilk aşamaydı. Kuran, hadisler ve diğer önemli İslami metinlerin dünyanın Müslüman halklarının dillerine çevrilmesi ikinci bir aşamayı oluşturdu. Çoğu Müslüman bu metinleri ilk kez anlayabileceği bir dilde okuyordu. Bu gelişmeye, medya teknolojisinin ve kitle iletişiminin radyo, televizyon, film, teyp gibi diğer araçlarının benimsenmesi eşlik etmiştir. Bugün artık 1979 İran devriminden aylar önce Ayetullah Humeyni'nin sesini İran halkına ulaştırmakta telefon ve teyplerin temel rol oynadıkları biliniyor. Bu yeni iletişim teknolojileri, Müslümanlar arasında yeni etkileşim

forumları ve yeni ilişki biçimleri yaratmıştır: Bilgiye ilişkin büyük tartışmalar bu arenada sürmekte; yeni İslami anlayışlar, özellikle de ulemanın görüşleri, İslam dünyasının en uzak yörelerine bu araçlarla ulaştırılmakta; İslamın bir kez daha erkle yanyana olduğu devletlerin halkına, İslamın resmi versiyonları bu teknolojilerle iletilmektedir.

Matbaa kültürünün hızla yaygınlaşması, İslami metinlerin sözel iletiminde ve Peygamber zamanından beri süregiden, dinin temel mesajlarının kişiden kişiye iletiminde zayıflamaya neden oldu. Bu değişim süreci daha 1880'lerde Mekke'de hız kazanmıştı: Hollandalı oryantalist Snouck Hurgronje 1884-1885 yıllarında buraya yaptığı gezi sonrasında, "Bütün öğrenciler artık derse ele alınacak metnin basılı kopyalarını getiriyorlar" diyordu; "Bu, öğretim modelini tümüyle değiştirmiştir." Basılı metinlerin dindarların dünyasına girmesiyle, dini anlayışlarda değişimler olduğu ve elyazmaları döneminde pek fark edilmeyen süreçlerin büyük ölçüde yoğunlaştığı söylenebilir. Müslüman toplumlardaki modern dönüşümün diğer yönleri de bunda etkili olmuştur, ama yeni teknojoji yeni bilinç biçimlerini teşvik etmiştir. Müslümanlar giderek İslamı Peygamber zamanından beri sürekli çöküş içinde bir inanç değil, yeryüzünde daha büyük mükemmelliyet aşamaları sağlayabilecek bir din; yaşamın doğal dokusu değil, kişinin benimseme ya da benimsememe tercihi olan bir inanç ve uygulama sistemi; Kuran'ı törensel bir nesneden çok, bir inceleme konusu olarak görmeye başlamışlardır. Peygamber'in imajı "mükemmel adam"dan, farklı Müslüman grupların üstüne kendi ideal görüşlerinin damgasını basabilecekleri bir mükemmel kişiye dönüşmeye başlamıştır. Buna rağmen, dini bilgilerin sözel iletimi Müslümanlar için bugün de Hıristiyanlara göre daha büyük anlam taşımaktadır. Kuran'ın ezberlenmesi ve ezberden okunması bütün Müslüman toplumlarında büyük değer biçilen bir başarıdır.

Matbaa büyük olasılıkla hiçbir zaman Batı'da yaptığı etkiyi bu toplumlarda yapamayacaktır; sözel iletimin kimi biçimlerinin sürdürülmesine yardımcı olan elektronik medya şimdiden büyük aşamalar kaydetmiştir. Hindistan'da 1920'lerde kurulan ve Müslüman dünyasında taraftar sayısı en yüksek örgüt olan Tebliği Cemaat, misyonerlerinin metinleri ezberlemeleri ve kişiden kişiye aktarmaları konusunda hâlâ ısrarını sürdürmektedir.

Matbaanın gelişi ve çevirilerin yaygınlaşması, dini bilgilere ulaşımı büyük çapta kolaylaştırmıştır. Müslümanlar artık büyük dini metinleri medrese çerçevesinin ve ulemanın otoriter yorumlarının dışında, görece kolaylıkla inceleyebileceklerdi. Üstelik bunu çoğunlukla Batı öğretisinde temel bir eğitimden sonra yapıyorlardı. Bu yeni ulaşım özgürlüğünün, İslamın modernist ve İslamcı akımlarında temsil edilen yeni bir yorum özgürlüğüne ve bir dizi sekter konuma yol açması şaşırtıcı değildir. Ancak, matbaa ve çeviri bir yandan Müslümanların ulemanın tekelinden kurtulmalarına katkıda bulunurken, öte yandan da dini otorite merkezlerinin çoğalmasına neden olmuştur. Şimdi İslam adına konuşmak iddiasında bulunan çok sayıda yeni ses, güçlerini bilgi ve erkte Batı'nın üstün yanları olduğu gerçeğini kabul etmekten almaktadır. Yüzyıllar boyunca metinlerin yorumlanmasına dayanan otorite büyük ölçüde zayıflamıştır.

Müslüman toplumlarda İslami bilginin konumunun ve içeriğinin değişmesi, kaçınılmaz olarak klasik öğreti ileticileri için de değişiklik anlamına gelmiştir. Tasavvufun ve sufilerin statüsü şimdi daha düşüktür. Kimi sufiler dindarlar için hâlâ bir destek kaynağı olsalar da, birçoğu İslam geleneğinin özünü oluşturan manevi anlayışı yücelten kişiler değil, cahilleri dolandıran, saf kişileri kandıran üçkâğıtçılar olarak görülmektedir. Türkiye'deki Mevlevilerin semaları ya da Güney Asya sufilerinin ilahileri (*kavvali*) artık Tanrı'ya hizmetten çok, televizyon programları ya da turizm bürosu için gerçekleştirilmektedir. Sufiler ancak modern Müslüman toplumları için ciddi bir işlev yerine getirebildikleri yerlerde, gelişmelerin merkezinde kalabilmişlerdir. Yerfıstığı işine egemenlikleri sayesinde Senegal'de önde gelen konumlarını koruyabilen Müridiler ile Sovyet yönetimi altında Kafkaslar'da İslamın alevini söndürmemeyi başaran Nakşibendiler ve Kadiriler için durum böyle olmuştur.

Modern devletin laik sistemleri sonucu, öğretmen ve hukukçu olarak işlevlerini yitiren ulema da toplumun kenarlarına doğru itilmiştir. 20. yüzyılda çoğu Müslüman için ulema, kurtulmak istedikleri bir geri kalmışlığın simgesi gibidir. Ancak onların çöküşü sufiler kadar dramatik olmamıştır; birçok toplumda onlara olan eski saygının kalıntıları sürmektedir. Ulema Türkiye'de olduğu gibi devlet memuru konumunda olabilir ya da

devlet törenlerinde kendilerine şeref yerleri tahsis edilebilir. (1981 yılında Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat bir geçit töreni sırasında öldürüldüğünde, el-Ezher'in rektörü yanında oturuyordu.) Gene de 20. yüzyıl boyunca ulemanın, Aydınlanma sonrası dönemde Hıristiyan din adamlarının kaderini paylaştıkları ve sürekli olarak marjinalleşme yolunda oldukları söylenebilir. Öte yandan sufilerin durumunda olduğu gibi, ulemanın merkezi konumunu koruduğu özel koşullar yok değildir: Örneğin Lübnan, Irak ve İran'da Şii ulema devlet baskısına karşı direniş hareketlerinin başını çekmiş ve İran'da devleti ele geçirmiştir.

Ulema konum yitirdikçe, İslamın ileticileri ve yorumcuları olarak toplumlarındaki rolleri de medrese dünyası dışındaki bilginlerce tartışma konusu yapılmış, hatta bizzat üstlenilmiştir. Yapıtları kendi toplumlarında İslami anlayışın başlıca kaynağı olan çok sayıda bu tür Müslüman düşünür vardır: Pakistan'da İkbal ve Mevdudi, Mısır'da el-Benna ve Seyyid Kutb, Pakistanlı iktisatçı Hurşid Ahmed, Sudanlı hukukçu Hasan et-Turabi, Tunuslu öğretmen Raşid Ghannouşi ve İranlı mühendis Mehdi Bazergân bunlar arasında sayılabilir. 20. yüzyılın ikinci yarısında uluslararası çaptaki Tebliği Cemaat, popülist Müslüman Kardeşler, seçkinci Cemaat-i İslami, Tunus'taki İslami Eğilim ve Cezayir'deki İslam Kurtuluş Cephesi gibi önde gelen İslam örgütlerinin eğitim ve misyonerlik programlarını yürütenlerin hemen tümü medrese dışında eğitim görmüşlerdir. Son yıllarda kurulan çok sayıda diğer İslami grup gibi, bunlar da öğrenciler arasında güçlü desteğe sahiptirler.

1800'den bu yana Batı öğretisinin İslam dünyasının önüne çıkardığı sorunlar, 9-11. yüzyıllar arasında Yunan öğretisinin sunduğu sorunlara çok benzemektedir. Ancak arada önemli bir fark vardır: el-Eşari ve el-Gazali, Helenist rasyonel ve felsefi sorunlara Müslümanların egemen olduğu bir konumdan yaklaşmışlardı. Oysa çağdaş Müslümanlar Batı biliminin meydan okumasıyla güçsüz bir konumdayken karşılaşmışlardır. Buna rağmen tepkilerinde önemli bir yaratıcılık göstermişlerdir. Bir yandan İslam uygarlığını Tanrı kelamına bağlı tutarken, bir yandan da ilerletmeye çalışmışlardır. Ulema ile sufilerin bu sorunlarla başa çıkamadığı görülünce, toplumda yanıt verebilecek yeni türde bilginler çıkmıştır. Eski ya da

yeni bu din bilginleri İslam dünyasının tümünde etkileşim içinde olmuşlar, böylece Muhammed Abduh, Cemaleddin el-Afgani'den, Seyyid Kutb ise Mevdudi'den etkilenebilmişlerdir. Ancak henüz Müslümanların eğitimi bir kez daha bir ibadet eylemi olarak görmelerini sağlayacak bir görüş birliğine varılmış değildir. Tanrı kelamı ile dünyevi bilgiler arasındaki doğru ilişki yakıcı bir sorun olarak durmaktadır. Önemli olan bunun ciddi bir tartışma konusu olarak kalabilmesidir.

Stephen Vernoit

8. MÜSLÜMAN TOPLUMLARDA SANAT

İslamın doğuşundan bu yana, Müslüman hamiler sayesinde sanatın her dalında dikkat çekici başarılar kaydedilmiştir. Bütün İslam ülkelerinde sanatların çok özgün karakterde olduklarını dikkate aldığımızda, bu üretimin kapsamı ve çeşitliliği daha da çarpıcı olmaktadır. İslam kültürü her zaman çokyönlü olmuştur ve olmaya devam etmektedir ve –ne iyi ki– basit tahlillerle açıklanması mümkün değildir.

İslamda Sanatın Amacı

Sanatın İslami, yani dini tanımlarıyla, Müslüman kültürünün dışavurumları olarak Müslüman dünyasında ortaya çıkan sanatları birbirinden ayırmak yararlı olacaktır. Sanata yönelik dini tutumlar temelde iki kaynağa, Kuran'a ve hadislere dayalıdır. Müslümanların Tanrı kelamı olduğuna inandıkları Kuran en yüksek otoritedir, ancak hadislerin de büyük geçerliliği vardır. Hadislerin, en azından içerik olarak, ilahi esinlenmeden doğduklarına inanılır. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra derlenen hadisler, Kuran'ın değinmediği konulara açıklık getirirler. Örneğin Kuran'da birkaç kez şiire açıkça değinilmekte, ama müzik ve görsel sanatlardan pek söz edilmemektedir. Bu vurgu, Hz. Muhammed zamanında Arap toplumunda müzik ve görsel sanatlarda sanatsal yaratıcılığın şiirde olduğu kadar önemli olmadığını yansıtır.

Şiir

İslam öncesi Arap toplumunda şiir siyasi yaşamda büyük bir rol oynardı. Şairler kendi kabilelerinin propagandacılarıydılar ve esin kaynaklarının cinler olduğuna inanılırdı. Bu nedenle Peygamber şiirin gücünü İslam davasına yönlendirmesi gerektiğini anlamıştı. Arap şiirinde en değerli nazım şekli kasideydi. Kaside kabul edilmiş bir vezinde, tek bir kafiyeyle yazılan, görece uzun bir şiirdi ve üç bölümden oluşurdu: Giriş bölümünde şair sevgilisinin kabilesinin bulunduğu yerden ayrılmaktan duyduğu üzüntüyü anlatır ve onunla geçirdiği zamanları anımsardı; daha sonra çölde bir





Batı Afrika'nın İslam sanatı ancak yakın zamanlarda ayrıntılı inceleme konusu olmuştur. 9. yüzyıldan kalma bu Kuran nüshasının iki folyosunda el-Fatiha suresiyle, el-Bakara suresinin 1-11. ayetleri bulunmaktadır. Metin Sudani yazıyla yazılmış, sesli harf noktaları kırmızıyla işaretlenmiştir. Her ayet üç sarı daire grubuyla belirtilmiş, her onuncu ayete büyük bir sarı daire çizilmiştir. Dikdörtgen pano bir surenin sonunu göstermektedir. Bu tür Kuran'lar genellikle deri torba ya da çantalarda taşınırlardı.

yolculuk anlatılır, son olarak da bu yolculuğun hedefini oluşturan kabile, aile ya da kişi övülür ya da yerilirdi. Kasideler kamuoyu önünde şairin kendisi veya bir ezberci tarafından ezbere okunmak amacıyla yazıldığından, herhalde doğaçlama olanağı vardı ve her şiirin tek bir versiyonu olmayabilirdi.

İslam fetihleri sonucu Arapça çok geniş bir alana yayıldı ve hem eski dillerce etkilenmiş yerel lehçelerle konuşulan bir dil, hem de Tanrı'nın Kuran'ı indirirken kullandığı dil olarak kutsanmış bir yazılı dil haline geldi. Bu, Arapça'ya yeni ve eşi görülmemiş bir güç ve önem kazandırdı. Aynı zamanda, idealleri sık sık İs-

lamın temel görüşleriyle çelişkili olsa da, İslam öncesi şiir korundu ve edebi güzelliği dolayısıyla takdir edildi. İslam öncesi şiirdeki kendi kendini yüceltme ile aşka ve şaraba düşkünlük gibi temalar bu yeni dine ters düşüyordu, ama eski Yunan ve Roma tutumlarının Hıristiyan uygarlığına dahil edilmesi gibi, bunlar da daha sonraki kuşaklarca kabul edildiler.

Arapların kendi dillerine duydukları saygı ve bu dilin ifade gücü, ilk dönem İslam toplumunda bir tutarlılık sağladı. Daha sonra Farsça, Türkçe ve Urduca da derin mistik duyguları ifade araçları haline geldiler. Kuran yorumları ve dualar gibi doğrudan dinle ilgili metinlerin yanı sıra, yazılı sözcük aynı zamanda "hükümdarlara tavsiyeler" ve bunun bir uzantısı olarak Abbasi döneminde popüler olan saraylılar için elkitapları gibi edebi biçimler aracılığıyla didaktik bir rol oynadı.

Müzik

Erken İslam dönemlerinde müzik hac, düğün ve savaş gibi olaylara eşlik ediyordu. Bu tür müzikler yazıya geçirilmedikleri için, onları canlandırmak kolay değildir. Ancak vurgu vokal müzik üzerineydi; hatta, İslam öncesi zamanlarda şiirler büyük olasılıkla bir müzik aleti eşliğinde şarkı biçiminde söyleniyordu. 7. yüzyılda kullanılan müzik aletleri arasında lavta, pandore, santur, arp, flüt, kaval, boru, tef, kastanyet ve davul vardı. Kuran da kıyamet gününde borazanların (sûr) duyulacağından söz eder (6.73 ve 74.8'inci sureler). Şarkıdan bağımsız enstrümantal müzik fikri Abbasi döneminden önce çıkmamış olabilir.

İslam fetihlerinin ardından Arap müziği hızla İslam ülkelerine yayıldı, ama etnik ve yöresel tarzlar da sürdürüldü. İslamın ilk yüzyıllarındaki müzik ve müzisyenler hakkında oldukça geniş bilginin, Ebu'l-Ferec el-İsfahani'nin (897-967) derlediği *Kitabu'l-agani*'de (Şarkılar Kitabı) korunmuş olması sevindiricidir. Çoğu kez en popüler enstrümanlardan biri olan utla ilişkili olarak, müzik kuramı da gelişti.

Müslüman dünyasında müzik melodiktir ve Batı'da normalde olduğundan çok daha geniş ve incelikli bir enterval [perde farkı] dizisi kullanır. Batı'daki anlamıyla armoni bilinmez. *Kitabu'l-agani* zamanında yalnızca sekiz makam bulunuyordu, ama sonra İran kültüründen alınanlarla

bu sayı on sekiz veya daha fazla oldu. Müzik çeşitli dini amaçlara hizmet ediyordu. Kuran tilaveti, Tanrı'nın sözcüklerini vurgulayarak dindarlara iletiyordu. Abbasi döneminde çeşitli kültür merkezlerinde Kuran'ın dini olmayan ezgilerle de söylendiği anlaşılmaktadır. Ezan da şarkı biçiminde söyleniyordu ve 10. yüzyıldan başlayarak askeri bandolar, davul gibi enstrümanlar kullanarak ezan okunmasına katıldılar. Hac, ramazan ve kandil gibi önemli dini olaylara da şarkılar eşlik ederdi.

Ortaçağda İslam dünyasında, diğer yerlerde de olduğu gibi, müzik daha geniş bir simgesellik içinde anlaşılırdı. 9. yüzyılda yaşayan Arap felsefeci el-Kindi'nin (yak. 790-yak. 874) yapıtında lavtanın dört teli doğa güçleri, mizaçlar, mevsimler ve dört yönle ilişkilendiriliyordu. Enstrümanlar tellerine göre de sıralanabiliyor ve her telin belli bağlantıları oluyordu. Ancak el-Farabi (öl. 950) ile İbn Sina (980-1037), kozmoloji ve nümerolojiyi [evrenin ve sayıların esrarını çözümlemeyi amaçlayan inançları] dikkate almayarak, müziği daha ziyade sözcüğü anlama bilimi olarak incelemişlerdi.

Tasavvufta müzik, tilavet ve ölçülü ezber dini duyguları ve vecdi teşvik için kullanılıyordu. İlk dönem sufi müziği din dışı melodilerden kaçınmak, yalnızca kaval, ney ve davul kullanmak eğilimindeydi, ama daha sonraları çok daha karmaşıklaştı. Türkiye'de Mevleviler gibi sufi tarikatları sayesinde müzik camilere de girdi. Şiilerde muharrem ayında Hüseyin ve yandaşlarının yaşam ve ölümlerini anlatan taziyelerde (dini piyesler) müzik de kullanılırdı.

Pek çok sarayda din dışı müzik desteklenirdi; müzisyenleriyle çevrili bir prens figürü çağlar boyunca hükümdarlara ilişkin görsel sanat yapıtlarında önemli bir motif olmuştu. Müzisyenler genelde toplumda düşük bir statüye sahip olsalar da, bazıları halifelerin ve hükümdarların yakın dostları olmuşlardı.

Mimari ve Görsel Sanatlar

Kuran'ın merkezi teolojik mesajı, yani Tanrı'nın her şeye kadir ve eşsiz olması fikri, tek yaratıcının Tanrı olduğu anlamına gelir. Doğal olarak, Tanrı'nın inkârı olan putperestlik özellikle kötü bir şey olarak görülürdü. Ancak hadislerde Hz. Muhammed'in Kâbe'deki putları kırdığı

zaman, Meryem ile İsa'nın bir resmini korumak üzere elini uzattığı söylenir. Bu da onun din anlayışında her türlü betimlemenin bir tehdit görülmediğinin belirtisidir. Halife Ömer'in (yön. 1634-1644) Medine Camii'ne koku saçmak için Suriye'den aldığı ve üzerinde resimler olan bir buhurdanlık kullandığı söylenir. Ömer bu buhurdanlığı camiye hediye etmiş, ama 783'te Medine valilerinden biri üstündeki resimleri sildirmişti. İslam tarihi boyunca camilerde canlı yaratıkların tasvirleri olmamıştır.

Magribi tarihçi İbn Haldun'un (1332-1406) yapıtları mimari ve devlet arasındaki ilişki hakkında bizi değerli bilgiler vermektedir. İbn Haldun kentlerin ve diğer anıtların onları yaratan hanedanları yansıttıklarını vurgular. Ayakta kalabilmiş binalardan, matematik ve geometrinin çoğu kez ortaçağda mimari estetiğin bir parçası sayıldığını çıkarabiliyoruz. İslam toplumu geliştikçe, somut gereksinimleri ifade etmek üzere farklı yapı tipleri ortaya çıktı. Bir anlamda, yalnızca ibadet yeri değil, aynı zamanda sığınak, aşhane, öğretim, idare ve cenaze hizmetleri de sunan cami daha en baştan bu farklı yapı tiplerini içeriyordu. Öte yandan kervansaray, medrese, türbe ve diğer binaların ortaya çıkması, tarihin değişik dönemlerinde belirli çıkar gruplarıyla ilişkiliydi ve bunun sonucu olarak yapıların durumu bu tarafların kaderine bağlıydı. Mimarinin bir diğer önemli rolü,

Müzik dinleyen hükümdar, İslam sanatında sık görülen bir motiftir. Muhtemelen Kurtuba'da yapılmış bu kutunun bezemesinde benzer pozdaki iki genç adam tahtta oturmakta, aralarında bir lavtacı durmaktadır. Soldaki figürün elinde bir kadeh ya da bir şişe ile saplı bir çiçek, sağdakinin elinde bir yelpaze bulunmaktadır. Tahtın altındaki iki aslan kraliyet gücünü simgelemektedir. Yazıtta kutunun 968 yılında III. Abdurrahman'ın (hd. 912-961) küçük oğlu el-Mugire'ye armağan edildiği belirtilmektedir.



hükümdarın otoritesini güçlendirmekti. Örneğin erken Abbasi döneminde, halifeler eski İran saraylarının törenlerini benimsedikleri zaman, özel kabuller için kubbeli taht odaları yaptırmışlardı. Bunun önünde halkı kabul için bir ya da dairesel yerleştirilmiş dört ivan (büyük kemerli salon) bulunuyordu. Eksensel planlama Abbasi saraylarının belirgin bir özelliğiydi.

Tanrı kelamını yaymak görevi yazıya öncelik verilmesine neden oldu ve hat kısa sürede İslam sanatında en üst konuma yerleşti. Hattatlık onurlu bir meslekti, çünkü Kuran'ın kopya edilmesi söz konusuydu. Hz. Muhammed'in öldüğü tarihte, Kuran'ın kimi bölümleri yazılmış bulunuyordu. Ayetler palmiye yapraklarına, düz taşlara ya da diğer malzemeye yazılıyordu. Geleneğe göre bu malzemenin ve dindarların ezberledikleri bölümlerin derlenmesini ilk halife Ebubekir (yön. 632-634) ya da –bu iş sona ermeden ölen– Ömer gerçekleştirmişti. Kuran'ın onaylı bir metninin hazırlanması ve düzenlemesi muhtemelen Osman döneminde (yön. 644-656) oldu.

Arami yazısıyla yazılı en eski Arapça yazıtlar 4. yüzyıla tarihlenmektedir. Arapça yazı daha sonraki yüzyıllarda gelişti. Tarihsel kaynaklar efsaneye göre İdris peygamber tarafından icat edilen *makili* adlı köşeli bir yazıdan söz ederler. Ali'nin (yön. 656-661) bu yazıdan kûfi yazıyı geliştirdiği öne sürülür. Kûfi yazıda çizgilerin altıda beşi düz, altıda biri eğriydi. Değişik merkezlerde kûfi yazının farklı biçimleri gelişmiştir, ancak Ali'nin ilişkili olduğu Kûfe kenti herhalde bu merkezlerin en önemlilerinden biriydi. Kuran'ın ilk yazıldığı yazıda fonetik işaretler ve sesli harfler için işaretler yoktu; bunlar Emevi halifesi Abdülmelik (yön. 685-705) döneminde, yanlış okumaları önlemek için renkli mürekkeple eklendi.

Kitabeler, yapı ve eşyaların bezemelerinin ayrılmaz parçası haline geldi; Müslüman dünyasında tezhip ve ciltleme sanatlarının yüksek statüsü büyük olasılıkla bunların Tanrı kelamını sürdürmekteki rollerinin bir sonucudur. Uzun bir süre hat, uygulayıcıların adlarıyla anımsandığı tek sanat oldu. Hattatlardan farklı olarak ressamlar dini tasvip görmediklerinden, toplumdaki statüleri daha düşüktü.

İslam sanatının bir diğer özelliği, günlük kullanım nesnelerinin çoğu kez sanata dönüştürülmesi ve bunlara estetik bir değer katılmasıdır.

Hattın yanı sıra, İslam tasarımlarında gelişen bazı özellikler, bunların kolaylıkla başka dallara aktarılabilmesini sağlıyordu: Örneğin, sonsuz tekrar potansiyeli taşıyan arabesk desenler çok çeşitli ortamlarda uygulanırdı.

19. yüzyılda İslam mimarisi ve sanatının tarihi araştırılmaya başlandığında, bu konu Batılıların ilgi alanı oldu. Bu dönemde Batı'da görsel sanatlara ilişkin olarak ortaya çıkan yanlış kavramlardan biri de, insandaki değişimin tarihte evrimsel bir süreç olarak görülmesiydi. Bunun sonucu olarak bilim insanları Avrupa'nın "güzel" resim ve heykel sanatlarını ulaşılabilecek en üstün manevi başarı sayıyorlardı. İslam sanatı, 20. yüzyılda çok eleştirilmesine karşın hâlâ güçlü bir etkiye sahip olan bu görüşe belli ki uymuyordu. Bu nedenle İslam resmi, hattan çok daha fazla ilgi çekmiştir ve etnografik diye adlandırılan işler bugün bile tarih dışı ve statik bir kültürün simgesi olarak görülmektedir. Bir sanat eserinin bir fikir ya da duyguyu içermesi gerektiği doğrultusundaki modern anlayış, değerli materyallerin kullanımının sanatsal öneminin gözden kaçmasına neden olmaktadır. Ayrıca, İslam sanatı ve mimarisinin incelenmesi hâlâ büyük ölçüde bir ortaçağ disiplini olarak algılanmakta, tarihsel araştırmalar 17. yüzyılda sona erdirilmektedir. İslamın güçlü varlık gösterdiği bölgeler olan Afrika'da Sahra'nın güneyinde ve Güneydoğu Asya'da çok büyük alanlar genelde konu dışında bırakılmaktadır.

İslam sanatının büyük kesiminde ortak bir çizgi olduğu açıktır, ama çağdaş dünyada kültürleri (ister "İslami" olarak, isterse "ulusal" sınırlarla) tanımlama çabaları, kimi bilim insanlarını kendi iddialarını desteklemek üzere geçmişten muğlak bir öz aramaya yönlendirmiştir. Ancak Müslüman dünyasında sanatın en iyi tanımı, Müslüman sanat hamileri ve halk için üretilen sanattır.

Zafer Döneminde Sanat: 7-10. Yüzyıllar

İslam imparatorluğu genişledikçe Müslümanlar Yunan-Roma sanat ve kültürünü miras almış, varlıklı Bizans eyaletlerini ele geçirdiler; doğuda da Sasani İmparatorluğu'nun sanatsal gelenekleriyle karşılaştılar. Suriye Valisi Muaviye 661'de Ali'yi yenerek, başkenti Şam'dan dev bir imparatorluğu kontrol eden Emevi hanedanını kurdu. Ancak 750'de Abbasi

hanedanının başa geçmesiyle erk Suriye'den Irak'a, Sasani merkezlerinin daha da yakınına kaydı. 762'de Abbasi halifesi el-Mansur (yön. 754-775) yeni başkenti olarak, ortasında sultan sarayı ve camii bulunan yuvarlak Bağdat kentini kurdu. Bağdat'ın 60 mil kadar kuzeyinde, Dicle kıyısında kurulan Samarra'nın yeni başkent olduğu 836-883 arası dönem dışında, Bağdat Abbasilerin çöküşüne kadar başkent kaldı. Samarra otuz mili aşkın bir alana yayılan, çok büyük bir kent haline geldi. İlk zafer yıllarında İslam uygarlığı işte bu başkentlerde, yani Şam, Bağdat ve Samarra'da serpilip gelişirken, başarıları Asya, Kuzey Afrika ve İspanya'daki bir dizi diğer kente yansıyordu.

İlk Dönemde İslam Şiiri ve Düzyazısı

Arapça, Kuran'la birlikte bu dev imparatorluğa yayıldı. Kuran'ın bütün dinleyenleri büyüleyen dili hem yazılı Arapça için bir temel, hem de edebiyat için sürekli bir esin kaynağı oldu. Bedevi şiiri serpilip güçlenmeyi sürdürdü ve Emevi döneminin düşmanlıkları ve siyasi çekişmeleri, tümü Şam'da yaşayan el-Ferezdak (öl. 728), Cerir (öl. 728) ve el-Ahtal (öl. yak. 710) gibi en ünlü şairlerin yapıtlarına konu oldu. El-Ferezdak hem hicviye, hem de kaside yazarıydı ve kasidelerinin çoğu halifeyi yüceltmek amacı güden övgü ifadelerine indirgenmişti. Cerir kaside ve ağıtlar da yazmıştı, ama yapıtlarında hiciv egemendi. El-Ahtal, Hıristiyan olmasına karşın, kasidelerinde övdüğü I. Yezid'in (yön. 680-683) yakın çevresine girebilmişti. El-Ahtal ve Emevi halifesi II. el-Velid şiirlerinde aşkı ve şarabı öven İslam öncesi geleneği sürdürdüler. Ancak giderek bu tema bedevi değil, kent yaşamını yansıtmaya başladı.

Aynı dönemlerde Mekke ve Medine'de, büyük olasılıkla kasidenin giriş bölümünden, daha hafif bir şiir biçimi doğdu. Daha sonraları Basra, Kûfe ve Bağdat'ta taklit edilen bu tarzın ustalarından biri Ömer ibn Ebi Rabia'ydı (öl. h. 712/719). İslam imparatorluğunun diğer bölgelerinde Arapça şiirler çoğu kez İslamın zaferlerinden duyulan gururu ve uzak ülkelerde sefere çıkanların sıla hasretini ifade eden basit yapıtlardı.

Abbasi döneminde kasideden yeni biçimler türetildi. Kör şair Beşir ibn Burd (öl. 784/785) hem klasik tarzda kasideler, hem de yeni tür aşk

şiirleri yazdı, nükteli şiirlerde ve gülünç taklitlerde büyük ustalık kazandı. Ebu Nuvas'ın (öl. 813/815) erotik ehlikeyif şiirleri, açıksözlü ve alaycı üsluplarıyla onu erken Abbasi döneminde Bağdat'ın en ünlü şairi yaptı:

Beni terk edip mektuplarına
Son verdiğinde, arzudan her yanım sızladı.
Onu düşünmek öldürecekti az daha beni.
Bir köşeye sıkıştırdım şeytanı,
Çocuk gibi hüngür hüngür ağlayarak dedim ki ona,
"Kancasını taktı bana: Gözyaşı ve uykusuzluktan
Kan çanağına döndü gözlerim.
Sen bu kızı bana âşık etmezsen,
Ve biliyorum edebilirsin, ne şiir yazacağım,
Ne şarkı dinleyeceğim,
Ne de içip içip sızacağım.
Gece gündüz durmadan oruç tutup, namaz
Kılıp, Kuran okuyacağım.
O'nun buyurduğu yolu izleyeceğim."
Sevgilim utanıp koşa koşa döndü bana.

Klasik kasidenin ustası büyük şair el-Mütenebbi (915-965) gezginci yaşamının dokuz yılı boyunca Halep'teki Hamdani sarayında konuk edildi. Aynı sarayda bulunan daha önemsiz bir grup şair, kasidelerine doğa betimlemeleri serpiştirmeye başlamıştı; bu da çok taklit edilen bir biçim oldu. Bu sarayda gelişen kültürel yaşam, artık sanat korumacılığının Bağdat dışındaki merkezlerde de geliştiğini göstermektedir. Klasik vezinlere uymayan ve Latince kökenli öğeleri birleştiren, beyitler halindeki muvaşşah nazım şekli önce İspanya'da Emevi yönetimi döneminde (756-1031) ortaya çıktı, sonra doğuya yayıldı. Abbasi döneminde edebi düzyazı yazarları genellikle devlet kâtipleri ve yabancı metinleri Arapça'ya çevirenlerdi: Örneğin, İranlı İbnü'l-Mukaffa (öl. yak. 756) daha sonra sık sık resimlendirilen ünlü hayvan öyküleri kitabı *Kelile ve Dimne*'yi çevirmişti. Arapça yazma becerisine yeni saray çevrelerinde büyük değer veriliyordu ve çalışmalarını Bağdat ve Samarra'da

sürdüren el-Cahiz (öl. 868/869) yapmacıklı, öyküsel ve didaktik bir biçimi yeni bir sanatsal düzeye yükseltmişti. Düzyazı giderek yaygınlaştıkça, yazarlar yapıtlarını kafiye ve mecaz gibi şiirsel araçlarla bezemeye başladılar.

Erken İslam Döneminde Müzik

İslamın ilk yüzyılında, özellikle Mekke ve Medine'de, Arap müziği İran'dan ve eski Bizans eyaletlerinden etkilendi. Osman zamanında efemine ve profesyonel, yeni bir müzisyen tipi ortaya çıkmaya başladı. Bu müzisyenlerin ilklerinden biri İran melodilerinden esinlenen ve dörtköşe tefle şarkılarına eşlik eden şarkıcı Tuveys'ti ("Küçük Tavuskuşu", 632-711). Emeviler döneminde müziğin merkezi başkent Şam oldu. Kendisi de şair olan müzik tutkunu I. Yezid, saraya şarkıcı ve müzisyenler getirtti ve I. el-Velid döneminde Mekke ve Medine'nin önde gelen müzisyenleri Şam'a çağrıldı. II. el-Velid döneminde Yunus el-Kâtib (öl. yak. 765) erken dönem Arap şarkılarını *Kitabu'n-nagam*'da (Ezgiler Kitabı) topladı.

Müzik Abbasiler tarafından da desteklendi. Harun er-Reşid'in (yön. 786-809) yakın çevresinden olan rakipsiz şarkıcı, enstrümentalist ve besteci İbrahim el-Mavsili (742-804) büyük bir servet edindi. Onu oğlu İshak el-Mavsili (767-850) izledi. Zalzal (öl. 791) eski İran lavtasının yerine yeni tip bir lavta geliştirdi, Ziryab (öl. yak. 850) ise lavtaya beşinci bir tel ekledi. Ziryab daha sonra Bağdat'ı terk ederek, 821'de İspanya'daki Emevi sarayına gitti. Kurtuba'da II. Abdurrahman'ın (yön. 822-852) yakın çevresinde girdi ve saray baş müzisyeni oldu. Kurduğu müzik okulu İspanya'da halifeliğin yıkılmasına kadar ayakta kaldı.

Halife el-Memun (yön. 813-833) ve el-Mutasım'ın (yön. 833-842) teşvikiyle Bizans'tan Yunan müzik kuramları incelemelerinin edinilmesi ve Arapça'ya çevrilmesi, müzik kültürü için çok önemli oldu. Felsefeci el-Kindi'nin yazdığı birkaç kısa inceleme yüzyıllar boyunca müzisyenler için ders kitabı işlevi gördü. El-Kindi Yunanlılardan esinlenen kuramcıların ilkiydi; incelemeleri betimleyici, bilimsel nitelikte malzemeler kadar, kozmolojik ve nümerolojik bağlantılar da içerirler.

Bunu izleyen yüzyılda el-Farabi, *Kitabu'l-musıki* adlı yapıtında müzik kuramını araştırdı; 11. yüzyıl başlarında da İbn Sina aynı konuyu

Kitabu'ş-Şifa'da ele aldı. Bu yapıtlar, özellikle ses fiziği ve gam ve enterval tahlili gibi alanlarda müzik kuramında bir zirve oluşturdular. İhvanu's-Safa'nın (Safa Kardeşliği) 10. yüzyılda hazırladığı müzik risalesinde kozmoloji ve nümeroloji ele alınıyordu. Bu yapıtta ritmler ve lavtanın telleriyle mevsimler, renkler, kokular vb arasında ilişkiler kurulur. Bu bağlantıların ardında, sayısal ilişkilerin yönlendirdiği kozmik bir armoni kavramı yatıyor, buradan kalkarak müziğin tıbbi etkileri de tartışılıyordu. Bütün dönem boyunca yeni yeni şarkı ve ünlü müzisyenlerin biyografileri derlemeleri hazırlandı. Bu derlemelerin en önemlisi de *Kitabu'l-agani*'ydi.

Erken Dönem İslam Mimarisi

İslamın ilk yüzyıllarda mimarideki ana başarısı, toplu ibadet için camiler kurulmasıydı. Arabistan'da pagan dönemi yapılarının Mekke'deki Kâbe gibi farklı türde, basit yapılar olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle ilk camilerin başka bir kaynaktan, belki de Peygamber'in –onun yaşadığı dönemde ibadet için kullanılan– Medine'deki evinden esinlendiği düşünülmektedir. Bu ev kerpiçten yapılı, dört köşe bir avlu içeriyor, doğu duvarında bir dizi küçük oda bulunuyor, güney ve kuzey kenarlarda palmiye gövdesinden kısa sütunlar palmiye dallarını destekliyordu. Güney duvarı, Kâbe'ye dönük ibadet yönü, yani kıbleydi. Hz. Muhammed vaazlarını basit bir minberden veriyordu. Bu planın Basra (h. 635, 665'te yeniden inşa edildi), Kûfe (637, 670'te yeniden inşa edildi) ve Vasit'teki ilk Irak camilerini esinlendirmiş olması mümkündür. Bu camilerin avlularında Müslüman cemaatin hazinesinin bulunduğu küçük bir yapı da oluyordu. Vali sarayı, genellikle güney kenarında olmak üzere camiye bitişik yapılıyordu. Suriye, İran ve belki de Mısır'da, kiliseler ve diğer dini binalar bazen camiye dönüştürülmüştü. Günümüze kalmış en erken İslam anıtı, Kudüs'te geleneksel olarak Yahudi tapınağının yeri olan Moriah tepesi üzerine kurulan Mescid-i Aksa'dır (691). Mescid-i Aksa, İslamın zaferini vurgulamak ve Filistin'deki Hıristiyan kutsal yerleriyle rekabet etmek üzere yapılmıştı. Mimari biçimi, ölçeği, yapım teknikleri, bezemeleri ve İsa'ya ilişkin bölümler de içeren Kuran yazıtları hep bu amaca yönelikti.

Emevi İmparatorluğu'nun başkenti Şam'da I. el-Velid döneminde, 706 ile 714/715 yılları arasında inşa edilen Ulu Cami, erken İslam mimarisinin bir başyapıtıydı. Hiçbir masraftan kaçınılmamıştı. Cami üç yanı revaklarla çevrili bir avludan oluşur; dördüncü (güney) tarafta ise, kıble duvarına paralel üç kemer dizisiyle namaz alanı oluşturulmuştur. Bu alan kıble duvarına dikey bir çapraz sahınla ortadan kesilir. Cami, mermer paneller ve mozaiklerle zengin biçimde bezenmiş, sütunların çoğu eski yapılardan alınmıştır. Namaz alanını gösteren bu resimden iç mekâna ilişkin bir fikir edinilebilir, ancak bu bölümün büyük kısmı 1893'teki bir yangından sonra yeniden inşa edilmişti.



İslamın bu yeni gücü, Şam'daki I. el-Velid Camii'nde (706-714/715) de ifadesini buldu. Ulu Cami eski bir Roma tapınağının yerinde, eski mimari öğeler kullanılarak yapılmıştı. Caminin ibadet salonu (harim), belki de Hıristiyan basilikalarına özenilerek, kıble duvarına paralel üç koridordan oluşur. Bir yenilik olarak kıble duvarına dikey, kubbeyi taşıyıcı bir sahın eklenmiştir. Sahın ve kubbe Medine (706-710) ve Kudüs'teki (709-715) camilerde de rastlanan özelliklerdir. Mescid-i Aksa'da olduğu gibi, ana bezeme malzemesi mozaiktir. Şam'daki kom-

pozisyonlar figüratif değildir, ama içlerinde belki de Emevi fetihlerini simgeleyen mimari imgeler bulunmaktadır.

Şam Ulu Camii'nin yanındaki Emevi kraliyet sarayı bugün mevcut değildir, ama Emevilerden günümüze köylerde ve çöllerde Cebel Says, Rusafa, Hirbatü'l-Minya, Doğu Kasru'l-Hayr, Batı Kasru'l-Hayr ve Mşatta gibi çok sayıda konak kalmıştır. Taştan yapılmış bu binalar Suriye geleneğini izler ve kimi Mezopotamya karakteristikleri içerir. Roma ısıtma sisteminin kullanıldığı hamam hepsinin ortak özelliğidir. Kuseyr Amra ve Hirbatu'l-Mafcar'da bulunan önemli bir yenilik antrenin, belki de Emevi prensleri için bir kabul alanı olarak, genişletilmesidir. Sarayların birçoğu Helenistik geleneğe uygun, figüratif mozaikler, resimler, alçı heykeller ve taş oymalarla bezenmiştir. Kuseyr Amra'da şimdi kötü durumda olan figüratif resimlerde müzisyenler, içki içenler, cambazlar, sultana armağan getirenler, av, güreş ve hamam sahneleriyle saray yaşamı zengin biçimde yansıtılır. Kubbeli tavan da takımyıldızlarla bezenmiştir.

Erken Abbasi döneminden kalan yapılar oldukça farklı bir öykü anlatırlar. El-Mansur'un yuvarlak kentinden geriye hiçbir şey kalmamıştır, ama diğer kentlerin kalıntıları ve Uhaydır'daki (yak. 778) büyük, tek başına bir saray Sasani inşaat yöntemlerinin ve malzemelerinin kullanımının sürdüğünü göstermektedir. Samarra'da büyük saray komplekslerinin kalıntıları vardır. Bunlar cami, hamam, kabul ve yaşam alanları içerirler ve büyük bahçelerle çevrilmişlerdir. Samarra'daki saray ve evlerin başlıca bezemesi alçı işleridir. Bunlarda tipik olarak üzüm yaprağı motifleri kullanılmıştır ve en natüralistten, tasarımların derin rölyefli olduğu en soyuta kadar uzanan üç tarza ayrılmışlardır. Sonsuz tekrar potansiyeli olan bu soyut tarzın İslam tasarımında yeni ve uzun vadeli etkileri oldu. Cavsak el-Hakani'de (el-Mutasım'ın sarayı) bulunan duvar resimleri Sasani sanatıyla tarz benzerlikleri göstermektedir.

Samarra'daki dikkat çekici iki cami kalıntısı halife el-Mütevekkil (yön. 847-861) zamanında yapılmıştı. Ortaçağ camilerinin en büyüğü olan Samarra Ulu Camii'nde (238 x 155 m) çoksütunlu bir namaz salonu, bir avlu ve revaklar bulunur. Mihrapla aynı eksen üzerinde, ama duvarların dışında, kaynağı tam bilinemeyen büyük, spiral bir minare vardır. Ebu

Sarayların duvar resimleriyle süslendiği ve resimli elyazmaları üretildiği bilinmekle birlikte, Abbasi resminden günümüze çok az örnek kalmıştır. I. Dünya Savaşı'nın hemen öncesindeki yıllarda Almanların Samarra'da yaptıkları kazılarda, Halife el-Mutasım'ın (yön. 833-841) yaptırdığı Cevsakü'l-Hakani sarayının harem kısmından kimi duvar resmi kalıntıları bulunmuştur. Bir duvar resminin yeniden canlandırılması olan ve şarap sunan iki rakkasenin görüldüğü bu resim, Sasani kaplarında rastlanan bir tarzda yapılmıştır.



Dulaf diye bilinen ikinci camide de benzer bir minare bulunur. Ulu Cami'den biraz daha küçük (233 x 174 m) olan bu camiyle, namaz salonuna ilk kez "T-planı", yani geniş bir dikey sahınla kıble koridoru girer.

Irak dışında, Samarra'da uzun yıllar yaşayan Mısır Valisi İbn Tulun Kahire'de planı, spiral minaresi, tuğla yapısı ve alçı bezemelerinde açıkça Samarra camilerini taklit eden bir cami yaptırdı (879). Cami güzel orantılarıyla dikkati çekmektedir. Tunus'ta Kayrevan Ulu Camii (yak. h. 670, 836, 862 ve 875) taştan yapılmış ve yöredeki Yunan-Roma kalıntılarından çok sayıda sütun ve sütun başıyla donatılmıştır. Sırlı çiniler ve oyma mermer panolarla bezenmiş mihrap alanı iyi korunmuştur.

İspanya'da Kurtuba Ulu Camii birkaç kez genişletilmişti (h. 784-786, 833-852, 961-976 ve 987). Burada önemli bir yenilik olarak tavan iki dizi kemerle desteklenmiş, sütunların üzerine tuğladan yüksek üzengitaşı bloklar yerleştirilmiştir. Mihrap alanı da değişik ince işli kubbe ve kemerleri, mihrap için yapılmış ayrı odası ve Bizanslı ustalarca yapılmış görkemli mozaikleriyle dikkati çeker. Emevi İspanya'nın din dışı mimarisi hakkındaki başlıca bilgilerimiz III. Abdurrahman'ın Kurtuba yakınlarındaki, kısmen kazılmış kenti Medinetü'z-Zehra'dan gelmektedir.

Geleceğe şekil veren Abbasi döneminde, İspanya'dan Orta Asya'ya kadar çeşitli yapı türleri doğdu. Bunlar arasında dokuz kubbeli denilen cami (üç ya da dört yanı açık olan ve tam işlevi bilinmeyen küçük bir cami), ribat (tahkim edilmiş han) ve türbe de bulunur. Bu dönemde Yunan, Roma ve Sasani gelenekleri tipik İslam biçim ve işlevlerinin içine katılarak Müslüman dünyasının en uzak yerlerine kadar taşındılar.



Samarra'daki Ulu Cami'nin (834-852) görkemli kalıntıları bir dış duvarla çevrilidir. Caminin kuzeyinde, mihrapla aynı eksende bulunan koni şeklindeki dev minareye, helezoni bir rampayla çıkılmaktadır. Pişmiş tuğladan yapılan cami, büyük bir avlu ile güneydeki kapalı namaz yerinden oluşuyordu. Namaz yerinin çatısı yirmi dört sıra kolonla destekleniyordu. Caminin dış duvarları muhtemelen mozaikle bezenmişti, ama alanda bunların hiçbir örneği kalmamıştır.

Emevilerde ve Abbasilerde Hat Sanatı ve Diğer Sanatlar

Gelişen İslam dünyasının en belirgin sanat dalı hattı. Kuran'ın bilinen en eski örneği muhtemelen 8. yüzyıl başlarından kalmıştır. İlk Kuran elyazmaları kûfi yazıyla parşömen ya da tirşeye yazılmıştı ve çoğunlukla yatay ya da kareye yakındı. En görkemli bezemeler, tek ya da çift sayfa olarak ön ve arka kapaklardadır.

Köşeli kufi yazılarının yerini giderek daha yuvarlak yazılar aldı. 9. yüzyıl sonlarında yirmiyi aşkın bu tür yazı kullanılıyordu. Abbasi halifelerine hattatlık ve vezirlik yapan İbn Mukle (885/886-940) yuvarlak yazı için kurallar getirmeyi başardı, ancak bilindiği kadarıyla İbn Mukle'nin kendi elyazısıyla kalmış hiçbir yapıtı bulunmamaktadır.

Hat sanatının girişi dışında, Ortadoğu'da maddi kültürün doğasında fazla bir değişiklik olmadı. Genelde Emevi ve İslam öncesi metal işlerini birbirinden ayırmak güçtür. Kuş biçimli tunçtan buhurdanlıklarda görüldüğü gibi Sasani biçimleri ve bezemeleri de sürdürülüyordu. Bağdat ve Samarra'daki saraylarda değerli metaller bol miktarda kullanılmıştı, ama bunlar günümüze kalmamışlardır. Bu nedenle dönemin metal işçiliğini daha iyi algılayabilmek için Büveyhiler (yön. 932-1062) gibi taşra hanedanlarıyla ilgili altın ve gümüş eşyaları incelemek gerekmektedir.

9. yüzyılda yaşayan tarihçi el-Yakubi Basra ve Kûfe'den Samarra'ya çömlekçiler getirildiğini yazar. Burada çanak çömlekte metalik sırlama tekniğinin ilk örnekleri bulunmuştur. İslam çanak çömleği için başlıca esin kaynaklarından biri, 8. yüzyıl ortalarından sonra Ortadoğu'ya gelmeye başlayan Çin kaplarıdır. Abbasi seramikleri arasında Tang çanak çömleğini taklit eden, yeşil, sarı ve kahverengi "lekeli" kaplar bulunuyor, tasarımların yüzeydeki kile kazınarak, alttan kabın toprak renginin çıkarıldığı *scraffiato* tekniği kullanılıyordu. Ama en önemlisi beyaz Çin porselenlerinin taklitleriydi. Beyaz Abbasi kapları kurşun sırlı toprak kaplara teneke eklenerek yapılıyor, üstleri kobalt mavisi kullanılarak yaratıcı tasarım ve yazıtlarla bezeniyordu.

Çok geçmeden İran ve diğer ülkelerdeki taşra kentleri Abbasilerin önüne geçtiler. Özellikle Semerkant ve Nişapur seramik imalatının önemli merkezleri haline geldi. Abbasi modellerinden tümüyle farklı kaplar

arasında kalın Kufi yazıtlarla ya da hayvan biçimlerine dönüştürülmüş Kufi harflerle bezeli çanak çömlek tipleri bulunuyordu.



Emevi ve Abbasi dönemlerinden günümüze kalmış birkaç tahta oyma örneğinden biri (ve en eskisi) Kayrevan Ulu Camii'nin minberidir (yak. 862). Mihraptaki motiflerin çoğu mimarideki alçı desenlerin ve taş oymaların motiflerini yansıtır. 10. ve 11. yüzyıllarda Emevi İspanya'da yapılmış bir grup fildişi kutunun yazıtları, bunların hükümdar ailesi ya da saraylılar için yapıldığını göstermektedir. Bunlarda hem soyut hem de figüratif bezemeler vardır ve oymaların zarafeti dönemin ince zevkini yansıtır.

Abbasi çömlekçileri tarafından geliştirilen seramik kapları madeni sırla boyama tekniği, olağanüstü ürünler yaratılmasını sağlamıştı. Bezeme repertuvarlarında son derece stilize biçimler de bulunuyordu. Burada görülen Samarra kabında bir kuş, bir palmetle birleştirilmiş, tasarımın ana öğeleri arasındaki boşluklar taramalar, spiraller ve noktalarla doldurulmuştur.

11-15. Yüzyıllarda Saray Sanatı ve Halk Sanatı

10. yüzyıldan sonra Abbasi İmparatorluğu'nun dağılmaya başlaması ve taşra hanedanlarının yükselişi, sanat üretiminde ve koruyuculuğunda da değişikliklere yol açtı. Kimi göçebe kökenli olan bu hükümdarların sarayları çevresinde yöresel merkezler doğdu; kimi hükümdarlarsa kabul edilmiş dini esaslara aykırı ya da püriten öğretiler savundular. Tasavvuf ve skolastik felsefe dönemin ana hareketleri haline gelirken, sanatı korumakta sarayı taklit eden bir kent burjuvazisinin ortaya çıkması, bunun neden İslam tarihinin en üretken ve en zengin dönemlerinden biri olduğunu açıklamakta bize yardımcı olabilir.

Arapça, Farsça ve Türkçe Şiir ve Düzyazı

Zamanla ancak eğitimli seçkinler klasik Arapça şiir geleneğini anlayabilir oldular; şairler de çeşitli lehçelerde nazım biçimleri kullanmaya başladılar. Bediüzzaman el-Hemedani (968-1008) Arapça düzyazıda *makame* (oturum) diye bilinen yeni bir tarz yarattı. *Makame* öyküsel bir biçimdir ve biri bir kahraman, ikincisi de bu kahramanın maceralarını kafiyeli düzyazıyla aktaran bir anlatıcı olmak üzere iki karakteri vardır. Bu tür öyküler Arapça sözlükçenin zenginliğini ve yazarın dil ustalıklarını sergilemeyi amaçlarlardı. Şair ve dilbilimci el-Hariri (1054-1122) 12. yüzyılda, çok sayıdaki resimli kopyasından son derece popüler olduğunu anladığımız *Makamat* adlı yapıtını bu tarzda yazmıştı.

Aynı tarihlerde masalcılar her yerde Hindistan, İran ve Arap kökenli ünlü *Binbir Gece Masalları*'nı anlatıyorlardı. Batılılara çok çekici de gelse, bu öyküler hiçbir zaman Araplarca klasik edebiyat unsurları olarak sayılmamışlardır.

İspanya'da yerel (*taife*) prensler şiir yazıyor ve şairleri destekliyorlardı. Bunların en önemlisi de İbn Zeydun'du (1003-1070). Murâbıtın döneminde (yön. 1056-1147) İbn Kuzman (öl. 1160) şiirlerinde Endülüs'ün yerel dilini kullandı. İbn Sehl (öl. 1251) artık ölmekte olan muvaşşah nazım şekliyle yazıyordu. Şair Ebu'l-beka ibn Şerif (öl. 1285) şiirlerinde Hıristiyan ordularının kazanımlarından yakınıyor, Nasri veziri İbnü'l-Kâtib (1313-1374) ise *Ceyşu't-tevşih* adlı antolojisiyle muvaşşaha son noktayı koyuyordu. Gerek İbnü'l-Katib'in, gerekse onun ardından vezir olan İbn Zamrak'ın (öl. 1393) şiirleri Gırnata'da Elhamra Sarayı'nın duvarlarına yazılmıştı.

Arap edebi geleneği canlılığını yitirirken, İran yazını güçleniyordu. Bu yazın Kuzeydoğu İran'daki otonom devletlerde, özellikle de Samanilerin (yön. 819-1005) Buhara'daki sarayında doğmuştu. Gazneliler (yön. 977-1186) bu mirası devraldılar ve Gazne'deki başkentlerini düşünsel ve edebi yaşamın merkezlerinden biri yaptılar. Bu merkezin en ünlü yazarı Firdevsi'nin (öl. 1020) başyapıtı *Şehname*, eski İran'ın efsanevi krallarının ve değişik hanedanların öyküsünü anlatan bir destandır.

Rubai denilen bir nazım biçimi giderek popülerleşti ve Ömer Hayyam (1048-1131) ve diğer şairlerce benimsendi. Gene de Moğol işgaline

kadar kaside, lirik şiir için egemen biçim olmaya devam etti ve Selçuk sarayında Muizzi (1048-1124) ve Enveri (öl. yak. 1190) gibi şairlerle, Azerbaycanlı Hakani'nin (öl. 1199) yapıtlarına esin kaynağı oldu. Moğollar Fars yazınında kuzeydoğu eyaletlerin egemenliğine son verdiler. Yeni merkezler arasında Anadolu Selçuklularının başkenti Konya ile Güney İran'da Şiraz da bulunuyordu. 13. yüzyıldan sonra lirik şiirin başlıca biçimi gazel oldu. Kafiyeli beyitlerden oluşan mesnevi, hem romantik hem de didaktik şiirde kullanıldı. Nizami'nin harika romantik şiirlerinde *Leyla ve Mecnun* ile *Hüsrev ve Şirin* gibi öyküler anlatılırken, Ferideddin Attar'ın *Mantıku't-tayr*'ı (Kuşlar Toplantısı, 1177) mistik bir mesnevidir.

1026'da Delhi Sultanlığı'nın kuruluşundan sonra, Fars yazını Hindistan'da da Emir Hüsrev (1253-1325) gibi şairlerce sürdürüldü. En önde gelen temsilcisi Celaleddin Rumi (öl. 1273) olan mistik şiir serpilip gelişti. Şiraz'dan Sadi (öl. 1292) ve Hafız (yak. 1319/1320-1389/1390) çıktı. Sadi'nin zarif didaktik mesnevisi *Bostan* ile kimi bölümleri düzyazı olan *Gülistan* adlı şiiri, daha sonraki yıllarda büyük takdir gördü ve sık sık resimlendirildi. Hafız son derece güzel bir dizi gazelde, tensel imajları mistik düşünceyle birleştiren bir dünya görüşü sundu:

Gül kızardı, tomurcuk açtı,
Bülbül zevkten sarhoş.
Gelin ey sufiler, şarapseverler, gelin
Susuz dünyaya şarap sunuldu.

Fars yazınının en canlı dönemi, Heratlı Câmi'nin (1414-1492) mistik şiiriyle sona erdi.

Anadolu'da 13. yüzyıldan başlayarak Türkçe edebi yapıtlar gözükmeye başladı ve 15. yüzyılda, Osmanlı sarayının âlim ve şairleri teşvik ettiği dönemde, artık çok güzel Türkçe şiirler yazılıyordu. Herat'ta Timur hanedanından Hüseyin Baykara'nın (yön. 1469-1506) veziri Mir Ali Şir Nevaî (öl. 1501) hem Çağatay Türkçesi, hem de Farsça yazıyordu. Kafkasyalı Memlûklar döneminde (yön. 1382-1517) Mısır'da da Türkçe öne çıkarılıyordu. 15. yüzyıl sonlarına gelindiğinde artık Türkçe bir edebiyat dili haline gelmişti.

Müzikte Teori ve Pratik

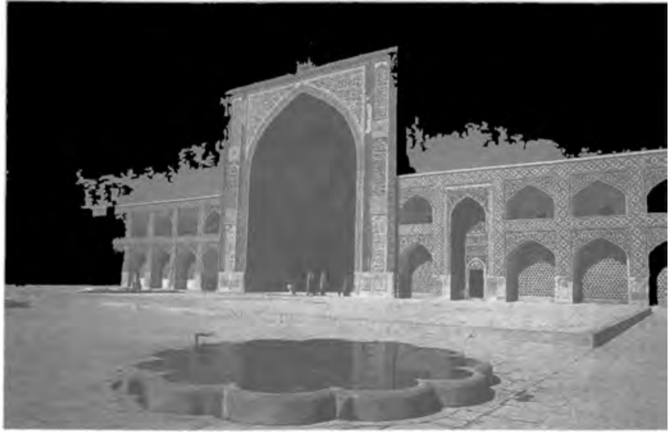
Nasıl şiirde tensel imajlar dini tecrübeleri yansıtmak için kullanıldıysa, ilahiyatçı Ebu Hamid el-Gazali (1056-1111) tensel müzik sanatının da ruhsal alanı yansıtabileceğini savunuyordu. Müzik kuramının en önde gelen kişisi Abbasi halifesi el-Mustasım (yön. 1242-1258) ile Moğol Hulagu'nun (yön. 1256-1265) maiyetlerinde yer alan Safiyüddin'di (öl. 1294). Onun *Kitabu'l-edvar* (Devirler Kitabı) ve *Risaletü'ş-şerefiye fi'n-nisabi'l-telifiye* (Enterval İlişkileri Üzerine İnceleme) adlı yapıtları, bunu izleyen iki yüzyıl boyunca hemen bütün önemli müzik yazarlarının kullandıkları kuramsal çerçeveyi sağladı. Safiyüddin'in en etkin ardılı, çalışmalarını Bağdat ve Semerkant'ta sürdüren besteci ve icracı Abdülkadir el-Meragi'ydi (öl. 435).

13. yüzyıl ortalarında Arap ve İran müziğinin etkisi, artık Doğu İslam dünyasının büyük kesiminde ortak bir dil yaratmıştı. Kuzey Afrika ve İspanya'da müzik Endülüs tarzında gelişirken, Türkiye'de Mevleviler –en azından Rumi'nin oğlu Sultan Veled (1226-1312) zamanından başlayarak– törenlerinde müzikten yararlanmaya başlamışlardı. Hindistan'da İslami ve yöresel müziğin kaynaşması verimli sonuçlar verdi. Hindistan'ın çeşitli Müslüman hükümdarları da müzisyenlere büyük destek verdiler: Sultan Muhammed ibn Tugluk'un (yön. 1325-1351) hizmetindeki 1200 müzisyene ek olarak, 1000 de köle müzisyeni vardı.

Müslüman İmparatorluklarda Yeni Yapı Tipleri

10. yüzyıldan sonra İran'a Türki kavimlerin gelmesi yapı tipolojisinde, planlarda ve inşaat tekniklerinde yenilikler yarattı. Selçukluların en büyük cemaat camii olan başkent İsfahan'daki Ulu Cami'de iki temel değişiklik yapıldı. Bunlardan birincisi, sırasıyla 1072-1075 ve 1088 yıllarında, biri mihrabın önüne, diğeri caminin kuzeyine olmak üzere iki kubbeli birim eklenmesiydi. Bunların işlevleri tam bilinmemekle birlikte, hükümdarın özel mabedi ya da bekleme odası oldukları sanılmaktadır. İkinci değişiklik 1121/1122'de İsmailî Şiiler, Sünniliğin merkezlerinden biri olan camiyi yaktıktan sonra yapıldı. Bu kez avlunun her fasadının ortasına birer eyvan eklendi. Bu dört eyvanlı planın yarattığı çapraz eksensel mekân duy-

gusu Selçuk camilerinin ve İran'da daha sonra yapılan camilerin, ayrıca o dönemde ortaya çıkan medrese ve hastane gibi diğer yapı tiplerinin belirgin özelliği olacaktı. Gerek tek kubbeli birimlere gösterilen ilginin, gerekse dört eyvanlı planın İslam öncesi İran mimarisinin canlandırılması olduğu öne sürülmüştür.



İsfahan Ulu Camii 1121/1122 yılındaki yangında yok olduktan sonra, yeniden inşa edilen yapıda her dört cephenin ortasına birer eyvan konulmuştur. Önce güney kenarındaki eyvanın yapıldığı, bunu doğu ve batıdakilerin, son olarak da kuzey eyvanının izlediği sanılmaktadır. Ancak 12. yüzyıldan beri yapılar birkaç kez restore edilmiştir. Avludan çekilen bu resimde, çini işi ve yazıtlarından geç Safevi döneminde ciddi restorasyon gördüğü anlaşılan batı eyvanı görülmektedir.

Selçukluların iyi pişmiş tuğla teknolojisiyle yapılmış kemer ve kubbelere duydukları ilgi, İsfahan'daki Ulu Cami'nin iki kubbesinde görülebilir; onların yapısal yeniliklere ve tuğla bezeme işçiliğine olan meraklarını da 10. yüzyıldan sonra yapılan sayısız türbede gözlemek mümkündür. Kubbeli bir küpten oluşan "sayvanlı türbe"nin bir örneği Samani İsmail'in Buhara'daki türbesidir (10. yüzyıl başları). Ancak kuleli türbenin en görkemli örneği Hazar Denizi'nin güneydoğusundaki Gürgan yakınlarında bulunan Künbet-i Kâbus'tur (1006/1007). Konik bir çatıyla kapatılmış bu yivli kulenin yüksekliği 50 m dolayındadır. İran'da da 11. ve 12. yüzyıllardan kalma, çoğu yüksek ve konisilindir biçiminde, diğer binalardan bağımsız bir dizi minare ya da kule vardır. Bunların bazıları İslamın zaferini simgeleyen anıtlar olarak yapılmış ya da çöl kervanları için "deniz feneri" işlevi görmüş olabilirler.

Selçuklular Anadolu'da ana yapı malzemesi olarak taşı benimsediler ve taş oymacılıkta olağanüstü bir düzeye ulaştılar. Anadolu'ya özgü buluşlardan biri, geçiş kubbeleri bölgesinde köşe kemeri yerine üçgen bingiler kullanımıdır. İklimin sertliği nedeniyle, geç Selçuklu camilerinde küçük bir avlu bulunur ve avlu kimi kez kubbeyle örtülür; bu merkezi plan Osmanlı döneminin tek kubbeli camilerinin öncüsü olmuştur. Anadolu Selçuklularından günümüze ayrıca sayısız türbe, hastane, kervensaray ve medrese kalmıştır.

Moğollar Kuzeybatı İran'da Tebriz'i başkent edindikten sonra, İlhanlı Gazan (yön. 1295-1304) ve veziri Reşideddin kente yepyeni mahalleler eklediler. Bunlardan bugüne kalan tek büyük Moğol anıtı, Ali Şah Camii'nin kalıntıları arasındaki dev kemerli salondur (yak. 1310-1320). Olcaytu (yön. 1304-1317) Sultaniye'de yeni bir Moğol başkenti yaptırmıştır; bu kentten de geriye yalnızca onun büyük türbesi (1307-1317) kalmıştır. Mavi çinilerle kaplanmış olan türbede, çift katlı kubbe sekizgen bir tabana oturur ve çevresinde sekiz minare bulunur. Bunların tümü Timur hanedanı zamanında geliştirilmiş özelliklerdir.

Timur dönemine özgü kubbeli türbenin en iyi örnekleri Timur'un başkenti Semerkant'taki, 1405'te Timur'un da gömüldüğü Gur-i Emir (1404) ve surların dışındaki Şah-ı Zinde mezarlığıdır. Gur-i Emir'de ve Şahruh'un (yön. 1405-1447) karısı Gevherşad'ın Herat'taki mezarında, dış kubbeler soğan biçiminde ve kaburgalıdır. Bütün bu örneklerde kubbe, çoğu kez turkuvaz renkli parlak sırlı seramiklerle kaplanmıştır. Gerek bu türbeler, gerekse Semerkant, Herat, Meşhed ve Tebriz'deki cami külliyelerinde, yapılar çok güzel değişik renklerde çinilerle kaplanmışlardır ve renk açısından mimarlık tarihinde eşsizdirler.

Mısır'da Fatimi halifeliği döneminde (yön. 909-1171) de aynı derecede özgün bir mimari gelişti. Fatimilerin Şii öğretileri ve hükümdar törenleri camilerinin planına ve bezemesine yansımıştır. Başkentleri Kahire'den günümüze kalan iki büyük cemaat camii el-Ezher (970) ve el-Hakim (990-1013) camileridir. Erken Fatimi döneminden, belki de Fatimilerin halifelik iddiaları ve Ali soyundan gelenlerin mezarlarını kutsal saymaları nedeniyle, çok sayıda türbe kalmıştır. Fatimiler 11. yüzyıl or-

tasından sonra Kahire'de, karmaşık taş oyma fasatları olan daha küçük camiler yaptırmışlardır. Laik mimarilerinin en görkemli kalıntıları Kahire surlarının, Suriye ve Kuzey Mezopotamya'nın askeri mimarisiyle benzerlikler gösteren üç taş kapısıdır.

Memlûklar zamanında (1250-1517) daha önceki hanedanların mimari biçimleri ve bezemeleri daha üst bir düzeye çıkarılmıştır. Memlûk yapılarının çoğu, genellikle bir türbenin çevresinde toplanmış bir cami, medrese ve hastaneden oluşan, mezar külliyeleriydi. Gerek boyutları, gerekse taş oyma bezemelerinin güzelliği açısından bunların en etkileyicisi Kahire'deki Sultan Hasan külliyesidir (1354-1362). 15. yüzyıldan örnekler çoğunlukla daha küçüktür, ancak Kahire'deki Kayıtbay külliyesinde (1472-1475) görüldüğü gibi oyma taştan kubbeler ve çokgenli minareler gibi Memlûklara özgü özellikler sergilerler. Bunlar Memlûk dönemi Mısır'ın tipik yapıları olmakla birlikte, mezar külliyesi planı, kubbe biçimi, anıtsal anakapılar ve taş bezeme gibi çoğu özellikleri dönemin İran ve Anadolu mimarisiyle bağlantılandırılabilir.

Edebiyat ve müzikte olduğu gibi, mimaride de Magrib ve Endülüs daha ilk dönemlerden kendi tarzlarını oluşturdular. Murâbıtın ve Muvahhidin imparatorluklarının yeni gelişen kentlerinin tümüne ya yeni cemaat camileri yapıldı ya da mevcut camiler yenilendi. Bunlara örnek olarak Murâbıtın'ın Cezayir (1096), Tlemsen (1136) camileri ve Fez'deki Karaviyin Camii (çoğu kısmı 1135) ile Marakeş (1146-96), Sevilla (1171) ve Rabat'taki (1196/97) Muvahhidin cemaat camileri sayılabilir. Bu camiler Kayrevan ve Kurtuba camilerinin planlarını izliyorlardı ve T-planlı, çok sütunlu dev ibadet salonları ve tipik kare planlı minareleri bulunuyordu. Nasri döneminden (yön. 1232-1492) en iyi bilinen anıt, Gırnata'daki Elhamra Sarayı'dır. Son derece iyi korunmuş bu İslam sarayı, bezemesinin zenginliği ve inceliği nedeniyle yüzyıllardır herkesi büyülemektedir. Çoğu 14. yüzyıl ortalarından bir dizi küçük avlu, sırlı çinilerle ve ilk kez Murâbıtın ve Muvahhidin dönemlerinde geliştirilen oymalı ve boyalı tahta ve alçı öğelerle bezenmiştir. En karmaşık biçimler ilk kez Selçuklu İran'da tuğla yapılarda ifadesini bulan, buradaysa tümüyle bezeyici bir rol oynayan alçı mukarnaslı kubbelerdir.

İBNÜ'L-BEVVAB

Hat ve tezhip ustası İbnü'l-Bevvab (Ebu'l-Hasan Ali ibn Hilal, ö. 1022) İbn Mukle'nin kurduğu hat ekolünü izledi ve Mukle'nın kızından hat dersi aldı. En büyük başarısı Mukle'nin altı tür "orantılı yazı"sına zerafet ve incelik katmaktı. El-Bevvab bu altı tip yazıyı da rahatça yazabiliyor, ancak özellikle nesih ve muhakkakı tercih ediyordu. Bağdat'ta çalışıyor, bir yandan da Şiraz'da Büveyhi hükümdarı Bahaü'd-devle'nin (yön. 998-1012) kütüphaneciliğini yapıyordu. Bu kentte İbn Mukle'nin yazdığı bir Kuran'ın eksik bir cüzünü kopya etmişti. İbnü'l-Bevvab'ın bu çalışması metnin aslına öylesine benziyordu ki, iki elyazısını ayırt etmek olanaksızdı. Hattatın yaşamı boyunca altmış dört Kuran ile hat sanatına ilişkin bir risale ve bir şiir kopya ettiği söylenir. İlahiyat ve hukuk konularını iyi bilen, uzun sakalıyla tanınan ve dindar bir adam olan İbnü'l-Bevvab yaşarken üne kavuşmuştu. Ölümünden sonra onun kurduğu hat ekolü Bağdat'ta çok sayıdaki öğrencisi tarafından sürdürüldü. Bunlar arasında Zeyneb Şuhde el-Kâtibe (ö. 1178) adlı bir kadın da vardı. İbnü'l-Bevvab ekolü Zeynep aracılığıyla, ortaçağın son büyük hattatı olan Yakut el-Mustasimi'ye (ö. 1298) kadar ulaştırıldı.

Bilindiği kadarıyla İbnü'l-Bevvab'ın kopya ettiği Kuran'lardan yalnızca biri günümüze kalmıştır. 1000-1001 yılında Bağdat'ta kopya edilen bu Kuran 17.1 x 13.3 cm boyutlarında 286 folyodan oluşur ve her sayfasında 15 satır nesih yazısı bulunur. Tümü aynı kalınlıkta olan harfler düz kesilmiş kamış kalemle yazılmıştır. Kuran uzun, hareketli kıvrımlarla yazılmış zarif yazısı ve sepya, mavi ve altın renkli tezhibi dolayısıyla bir başyapıt olarak kabul edilir. Daha eski örnekler kaybolduğu için, elyazısıyla (bitişik yazıyla) yazılmış bilinen en eski Kuran'dır.



İbnü'l-Bevvab'ın bu Kuran'ında metin nesih, başlıklar sülüs yazısıyla yazılmıştır. Resimdeki sayfa (9. folyo, sol sayfa) el-Fatiha suresiyle başlamaktadır. Sağ marjda, metindeki damla biçimini işaret eden rozet, beşinci ayetin başlangıcını gösterir. İkinci başlık ikinci sure olan el-Bakara'nın başlangıcına işaret etmektedir.

Görsel Sanatlar

10. yüzyılda ve 11. yüzyıl başlarında Kuran yazımında muteber konuma gelen yazılar *nesih, sülüs, muhakkak, reyhani, tevki* ve *rika* oldu.

Nesih yazı elyazmalarını ve küçük Kuran'ları kopya etmekte, sülüs çoğu kez Kuran'da süre başlıklarında ve mimari yazıtlarda, muhakkak ve reyhan büyük Kuran'larda, daha akıcı olan tevki ve rika ise devlet belgelerinde ve elyazmalarındaki son sayfalarda kulanılıyorlardı. İbn Mukle'nin hat yazılarını orantılandırma sistemi, daha sonra İbnü'l-Bevvab (öl. 1022) ve Yakut el-Mustasimi (öl. 1298) tarafından geliştirildi. 14. yüzyıldan başlayarak hattatlar yapıtlarını daha sık imzalamaya başladılar; hattat adları diğer yazılı kaynaklarda da saklanmıştır. Mısır ve Suriye'de Yakut ve öğrencileri tarafından oluşturulan tarzlar, Memlûkların koruması altında gelişip serpildi. En güzel Kuran nüshaları arasında Memlûk Sultanı II. Şaban (yön. 1363-1376) ve annesi için muhakkakla yazılan nüshalar da bulunmaktadır.

12. yüzyıl sonlarından başlayarak Müslüman ülkelerde, resimli elyazmaları da içinde olmak üzere, çeşitli ortamlarda figüratif desenler arttı. 13. ve 14. yüzyıllara gelindiğinde farklı resim tarzları ortaya çıkmıştı. Selçuklu topraklarında resim yapmacıklı ve bezeyici tarzdaydı, ama Arap sanat koruyucuları için Mezopotamya ve Suriye'de yapılan resimlerde çok daha gerçekçi bir tarz egemendi. Suriye'den elyazması resimlerinin bazıları yerel Hellenistik gelenekten öğeler içerirler. İran'da resim 14. yüzyıldan sonra gelişmeye başladı; birkaç farklı tarzın bileşiminden oluşan ve Çin'den etkilenen yeni bir dil yaratıldı. Büyük İran destanı *Şehname*'nin, muhtemelen 14. yüzyılın ikinci çeyreğinde Tebriz'de yapılan resimlerinde, yoğun duygu ve şiddet dolu bir atmosfer sergilenir. Öte yandan, 14. yüzyıl sonlarında Celayiri ve Muzafferi hanedanları döneminde ortaya çıkan ve karmaşık mekânsal kompozisyonlar içeren yeni, zarif resim tarzı, 15. yüzyılın Timuri tarzının haberciliğini yapıyordu. Timuri resim çeşitli hükümdarlar için üretilmiş ve prens Baysungur (öl. 1433) döneminde Herat'ta özellikle gelişmişti. Herat'ta aynı yüzyıl sonlarında ünlü ressam Behzad, bu son derece incelmiş sanatın son temsilcisi oldu.

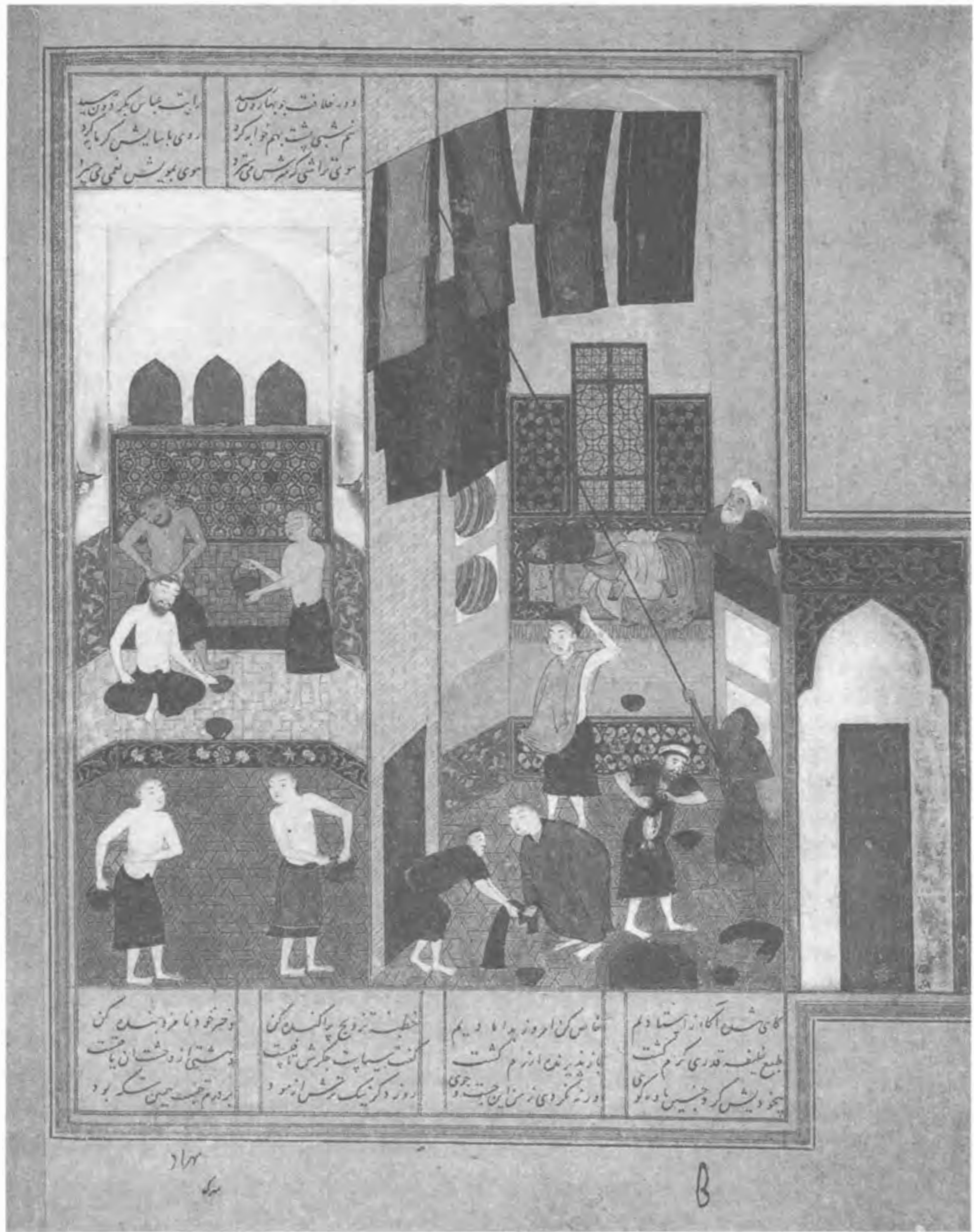
Bu dönemde Müslüman zanaatkârlar çok çeşitli ortamlara ilgi duydular. Kahire'de Fatimi döneminden kalan kimi oyma neceftaşı parçalarda, halifelerin ve yüksek memurların isimleri kazınmıştır. Fatimi

Karşı sayfa: Halife Memun'u hamamda gösteren bu minyatür Behzad tarafından 1494-1495'te Herat'ta yapılmıştı. Behzad resimde, iç ahengi ve özenle düzenlenmiş renkleri olan formel bir yapı yaratarak ustalığını sergilemektedir. Bu sahne onun tipleme dehasının bir örneğidir.

Aşağıda:
Yaralı Rüstem, Şagad'ı vuruyor; İran hükümdarları ve kahramanlarının öyküsünü anlatan Firdevsi'nin büyük destanı Şehname'nin resimli bir kopyasından. Burada ölmekte olan kahraman Rüstem, hain üvey kardeşi Şagad'ı bir ağaç gövdesinden geçen okla vurmaktadır. Rüstem'in atı Rahş kuyudaki kazıkların üstünde can vermiştir.

döneminden kalma kesme cam örnekleri de bulunmaktadır. Memlûklar döneminde ise, emaye ve yaldızlı cam tekniği, hatla ve hanedan armalarıyla bezenmiş cami lambalarında zirveye ulaştı. Timuri dönemde çok güzel yeşim oymalar üretildi. Batı Asya'ya muhtemelen Türk kavimlerinin getirdiği bir teknik olan düğümlü halıların Anadolu Selçukluları zamanında yapılanlarından örnekler günümüze ulaşmıştır. Bu arada İspanya önemli bir ipek üreticisi oldu. İslam dünyasının eşsiz metal işçiliği, altın ve gümüş kakma, aynı zamanda hem soyut, hem figüratif desenlerle, hem de hatla bezeli, başta bronz ve pirinç olmak üzere çeşitli madeni eşyalarda (örneğin ibrik, leğen, tepsi, şamdan, buhurdan gibi) yansıtıldı. İlk kez Selçuklu Horasan'da ortaya çıkan bu gelenek 13. yüzyılda Irak'ta geliştirildi ve Kahire'de Memlûk sarayında doruğa çıkarıldı. İran ve





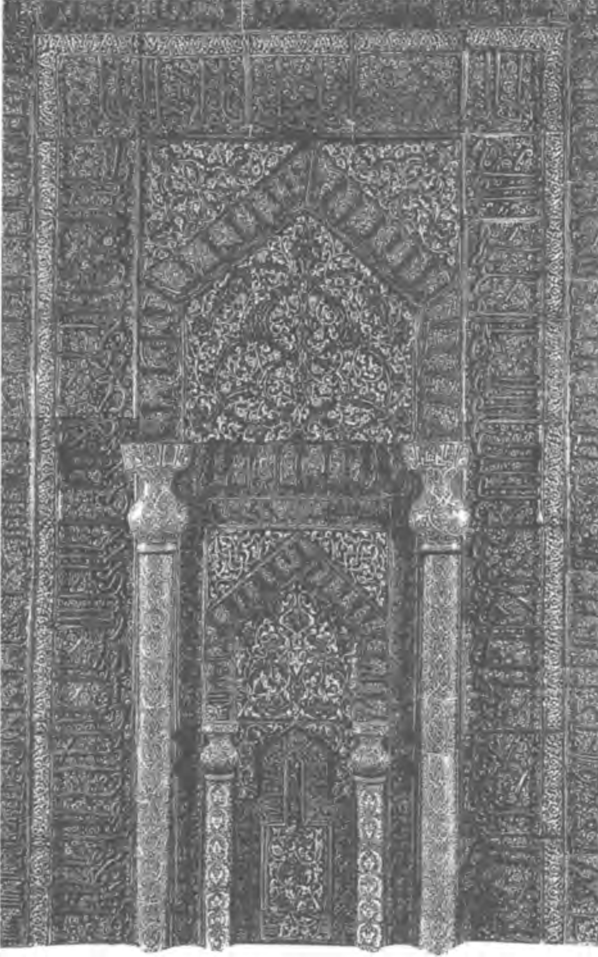




Neceftaşı, Fatimi döneminde çok değer verilen bir taştı. Üstüne aslan resmi kazınmış bu ibrikte, Fatimi halifesi el-Aziz'e (yön. 975-996) ilişkin bir ibare bulunmaktadır.

Levha pirinçten ibrik, yak. 1180-1200 (üstte, sağda). On iki yanlı ve uzun emzikli ibrik, rölyef ve gümüş kakma dualar, astrolojik figürler ve tomar şekilleriyle bezenmiş, kabartma kuşların gözleri için bakır kullanılmıştır. İbrik muhtemelen Selçuk döneminde kakmalı metal işçiliği üretiminin ana merkezlerinden olan Herat'ta yapılmıştı.

Anadolu'da mimaride çini işlerinin gelişmesine paralel olarak 12. yüzyıldan sonra çeşitli seramik teknikleri de yaratıldı. Bunların en yaygını çok renkli, desenlerin sır altına çizildiği çanak çömlektir, ama daha sonra sır üstü boyalı kaplar da ortaya çıktı. En görkemli teknik, ilk kez Irak'ta Abbasi ve Mısır'da Fatimi dönemlerinde görülen metalik sırlamaydı. Daha sonra bu teknik İran'da Kaşan'da benimsendi ve metalik sırlı çiniler ve kaplar burada çok sayıda üretilmeye başlandı. Bu kaplar üzerindeki tahta çıkma, içki içme, av ve spor sahneleri gibi resimlemeler, Emevi ve Abbasi dönemlerindeki saray yaşamından alınmışlardı, ama dekoratif kaplar giderek daha çok kentli zenginlerin tüketimi için yapılıyordu.



Kaşan çömlekçileri, çok çeşitli kap ve çinilerin yanı sıra, son derece güzel mihraplar üretirlerdi. Yazıtlara ve figüratif olmayan motiflere dayalı, gösterişsiz bir bezeme repertuvarları vardı. 1226'da Kaşan'da yapılan sıraltı boyalı ve cilalı çini mihrap, neshi ve kûfi yazılarla yazılmış yazıtlarla çevrili bir dizi nişten oluşmaktadır.

Barut İmparatorluklarında Sanat: 16-18. Yüzyıllar

16. yüzyılda Müslüman dünyasının üç büyük imparatorluğu –Osmanlılar, Safeviler ve Mugallar–özgün sanatsal ifade biçimlerini geliştirdiler ve bu giderek onları farklı kültürel yollara sevk etti. Parlak bir şair olan Fuzuli (öl. 1556) doğduğu Irak'tan hiç ayrılmamasına rağmen, Türkçe, Farsça ve Arapça yazıyordu. İstanbul'da ise sultanlar ve yüksek rütbeli kişiler sanatçıları desteklemeye hevesliydiler. Kanuni Süleyman (yön. 1520-

1566) şair Baki'nin (1526-1600) yeteneğini kavramış, sadrazamı İbrahim Paşa da Hayali'yi (öl. 1556) koruması altına almıştı. Celaleddin Rumi'nin etkisiyle Türk mistik şiiri de gelişti. Lale Devri denen dönemin önde gelen şairi ise Nedim'di (öl. 1730):

İzn alıp cuma namâzına deyû mâderden
Bir gün uğrulayalım çerh-i sitem-perverden
Dolaşıp iskeleye doğru nihân yollardan
Gidelim serv-i revânırn yürü Sa'dâbâd'a

Bir sen ü bir ben ü bir mutrib-i Pâkîze-edâ
İznin olursa eğer bir de Nedîm-i şeydâ
Gayri yârânı bu günlük edip ey şûh fedâ
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'dâbâd'a

Osmanlı şiiri Nedim'den sonra Fars şiir geleneğinden uzaklaşma eğiliminde oldu ve dili basitleştirme çabalarına girişildi.

16. yüzyılda Türkçe düzyazının belirgin özelliği karmaşık imgelerle dolu yapay bir dildi. Bu dönemde tarih yapıtları, özellikle de sultanların başarı ve erdemlerini öven vekayinameler öne çıktı. Arap modelleri örnek alan coğrafya yapıtları, seyahatnameler ve biyografik sözlükler de popülerdi. Bir sonraki yüzyılda Kâtip Çelebi (Hacı Halife, öl. 1657) büyük bibliyografik ve biyografik yapıtı *Keşfü'z-zunun*'u (Sanıların Açığa Çıkarılması) hazırlamaya yirmi yılını verdi; Evliya Çelebi'nin (1611-yak. 1684) *Seyahatname*'si de toplumsal yaşamın tüm yönlerine ilişkin yorumları nedeniyle önem kazandı.

Safevi İran'da pek çok yazar kendini din propagandası yapmaya ve dini davranış elkitabı yazmaya hasretti. Şii imamların ve şehitlerin öykülerini konu alan dini şiir de burada öne çıktı. Daha önceki yüzyıllarda şiirin itici gücü olan tasavvuf artık daha az görünürdü ve sarayın geleneksel sanat koruyuculuğu azalırken, Safevi sultanlarının dili artık Farsça değil, Türkçe oldu. 16. yüzyılın ikinci yarısında çok sayıda İranlı şair için, Mugal imparatorlarının cömert hamiler oldukları Hindistan daha çekici oldu.

Şirazlı Urfi (1555/1556-1590) Mugallerden destek ararken, Ekber'in (yön. 1556-1605) sarayındaki İranlı şair sayısı elli bire çıktı. Burada gelişen ve *sebk-i hindi* diye bilinen tarz, gazel biçimini tercih ediyor, zengin tasvirler ve özgün mecazlar kullanıyordu. Hint tarzında yazan İranlı şairlerin en ustası Tebrizli Saib (1601/1602-1676/1677) Hindistan'da büyük ün kazandı.

Cihangir (yön. 1605-1627) ve Şah Cihan (yön. 1627-1658) zamanlarında da İranlı şairlerin Hindistan'a göçü sürdü. Cihangir'in şairleri arasında Talib Amuli (öl. 1626/1627) öne çıkarken, Şah Cihan'ın sarayındaki şairler arasında Kelim (öl. 1651) ve Saib bulunuyordu. Ama Evrengzib döneminde (yön. 1658-1707) hükümdarların şiire destekleri sona erdi, yalnızca saray mensuplarından bazıları şairleri bir ölçüde desteklemeye devam ettiler. Bu dönemin en ünlü şairi, yapıtlarında İran şiirindeki Hint tarzını doruğa ulaştıran Bedil'di (1644/1645-1720). 18. yüzyıldan başlayarak Urdu giderek önem kazandı ve edebiyat dili olarak Farsça'nın yerini almaya başladı.

Çok süslü olma eğilimindeki Mugal düzyazısı önemli tarihi ve biyografik ürünler verdi; bunlardan biri Babür'ün Çağatay Türkçe'siyle yazılan yaşam öyküsü *Babürname*'dir. Bu türün bir diğer örneği olan Cihangir'in anıları, *Tüzük-i Cihangir*, sade bir dille imparatorun sanata ve doğal tarihe duyduğu ilgiyi sergiler.

Osmanlı ve Mugallerde Müzik

Birkaç sufi tarikatı, kendi bağımsız tarzı ve repertuvarı olan bir Osmanlı ayin müziği yarattı. Bu besteler namaz, dini bayramlar, özellikle de sufilerin Allah'ın adının ve özelliklerinin ritmik biçimde tekrarlanmasına olanak veren bir nefes alma tekniği içeren zikir törenleri sırasında çalınıyordu. 17. ve 18. yüzyıllarda bu türlerin bazıları camilerde de çalınmaya başlandı. Sufi tarikatlarından biri olan Mevlevilerin sema yapılan ayin-i şeriflerinde şarkılar söylenir ve ney, kudüm, rebab, tef, keman ve tamburdan oluşan büyük bir enstrüman grubu şarkıya eşlik ederdi.

Birçok Osmanlı hastanesinde, örneğin Edirne'deki II. Bayezid külliyesinde, tedavi etme amacıyla müzik çalınırdı. 14. yüzyılda ortaya çıkan ve kösle kaba zurna kullanan Osmanlı askeri bandosu mehtere, 17. yüzyıla gelindiğinde boru, nakkare, zil ve çevgan da eklendi.

Müslüman müziği hemen tümüyle sözel gelenekle aktarıldığından, Avrupa müziğinden etkilenip etkilenmediğine karar vermek güçtür. Ama Evliya Çelebi Viyana'yı ziyaret ettiğinde oradaki müziğin Türk müziğinden epey farklı olduğunu kaydediyordu. 18. yüzyıl başlarında Türk müzik kuramı üzerine, bir süre İstanbul'da yaşayan ve Türk tarzında beste yapan Romen prensi Dimitrie Cantemir (Kantemiroğlu, öl. 1723) bir inceleme yazdı. Cantemir Osmanlı müziğinin yapısını tahlil etti, enstrümental repertuvarı notaya geçirdi ve moda olan vokal ve enstrümental biçimleri tanımladı.

Ebu'l-Fadi'nin *Ayn-i Ekberi*'sinden (1597) Ekber'in sarayındaki şarkıcıların hemen tümünün Hintli olduğunu, çalgıcıların çoğunun da Herat, Meşhed, Tebriz'den gelen yabancılar olduğunu öğreniyoruz. 17. yüzyıl sonlarında Evrengzib döneminde bir gerileme yaşayan müzik, Bahadır Şah (yön. 1707-1712) ve Muhammed Şah (yön. 1719-1748) dönemlerinde yeniden canlandı. 18. yüzyılın ortalarından sonra Mugal müzisyenlerinin çoğu Racastan saraylarına dağılıp, önemli bir bölümü Lucknow'da Oudh (Awadh) nevvabların hizmetine girdikten sonra, müzik kültürü –aynı savurgan tarzda olmasa da– yerel saraylarda sürdürüldü.

Dini Yapı ve Saray Mimarisi

Osmanlılarda cami mimarisinin özelliği, büyük bir taban alanını örtmek üzere kubbe kullanımında sürekli denemeler yapılmasıydı. Bu süreç İstanbul'da Fatih külliyesiyle başladı (M.1463-1470, 1766). Caminin kare planında merkezi öğeler, güney mihrap alanı üzerinde bir büyük, bir de yarım kubbe ile yanlardaki kubbeli bölümlerdi. İstanbul'daki II. Bayezid külliyesinde (1501-1506) kuzey ya da avlu tarafına ikinci bir yarım kubbe eklendi, 1766'da çöken merkez kubbe ise dört büyük payanda üstüne oturtuldu. Bu tasarım belli ki, II. Mehmed'in camiye çevirdiği Bizans kilisesi Aya Sofya'dan esinlenmişti. 16. yüzyılda Mimar Sinan (öl. 1588) kubbeli biçimle yeni deneylere girişti ve onun yapıtlarıyla bu cami tipi doruğuna ulaştı. Sinan'dan sonra Mehmed Ağa İstanbul'daki Sultan Ahmed Camii'nde (1609-1617) dört yarı kubbeli plana döndü. III. Ahmed (yön. 1703-1730) zamanından başlayarak, Osmanlı baroku diye bilinen yeni bir mimari stil

Sinan (ö. 1588) yeniçeri ocağına 1521'de katıldı, başarılı bir askerlik döneminden sonra 1538'de saray mimarı olarak atandı. Çıraklık dönemi yapıtı olarak tanımladığı İstanbul'daki Şehzade Camii (1544-1548), Sultan Süleyman'ın 1543'te, yirmi iki yaşındayken çiçekten ölen oğlu Mehmed'in anısına yapılmıştı. Sinan camide büyük bir namaz yeri yaratmak için merkezi bir kubbenin çevresinde dört yarım kubbe kullanarak, yapıya merkezi bir plan kazandırmıştı. Bundan sonraki projesi İstanbul'daki Süleymaniye Camii'ydi (1550-1557). Sinan bunda erken dönem Osmanlı camilerinin, iki yarım kubbenin merkez kubbeyi desteklediği tasarımına döndü. Kubbenin yüksekliğini (53 m), çapının (26 m) iki katına çıkardı. Caminin yapısı, kentin siluetine egemen olan dış profilinde ifadesini bulur. Dört köşede "kalem inceliğinde" minareler yükselir. Mihrap alanı İznik çinileri ve Ahmed Karahisari'nin (1469-1566) tasarladığı hat rozetleriyle bezenmiştir. Caminin güneyindeki mezarlıkta Kanuni Süleyman'ın türbesi vardır. Sinan da külliyeye daha sonra eklenen bir mezarda yatmaktadır.

Sinan'ın başyapıtı olarak gördüğü bina, seksen yaşına yaklaşırken tamamladığı Edirne'deki Selimiye Camii'dir (1569-1575). Caminin planı bir kare içindeki sekizgenin üstüne oturtulmuş bir daireden oluşur. Osmanlı mimarisinin bu en büyük kubbesi (31 m çapında) sekiz masif sütun üstüne oturtulmuş, böylece daha önceki camilerin büyük yarı kubbelerine gerek kalmamıştır. Mihrabın yanındaki duvarlar çiniyle kaplanmış, minber Marmara mermerinden oyulmuştur. Caminin ortasındaki müezzin mahfelinin altında küçük bir şadırvan vardır. Dışarıda kubbeyi çok yüksek dört minare çevreler.

Sinan İstanbul, Edirne ve iki kent arasındaki hat üstünde pek çok diğer proje de gerçekleştirmiştir. İstanbul'daki yapıtları arasında Rüstem Paşa (ö. 1561) Camii, Mihrimah Sultan Külliyesi (1562-1565) Sokullu Mehmed Paşa Camii (1571), II. Selim'in türbesi (1577), Kılıç Ali Paşa Külliyesi (1580) ve Zal Mahmud Paşa Külliyesi (1580) bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli mühendislik işleri de yapmıştı. Kendisine atfedilen 477 yapıdan 196'sı günümüze kalmıştır. İstanbul kentinin topografyasını oluşturan bu verimlilik, Sinan'ı hem hayattayken, hem de ölümünden sonra büyük bir üne kavuşturmuştur.



Selimiye Camii

geliştirildi. Başlangıçta Avrupa mimarisinden esinlenen bu tarz, giderek kendine özgü bir karaktere kavuştu. Tarzın özellikleri arasında örneğin İstanbul'daki III. Ahmed çeşmesinde (1738) görülen sarkık saçak ve silmeler bulunuyordu. İstanbul'daki Nuruosmaniye Camii (1755) bu tarzdaki yuvarlak avlusu, yuvarlatılmış payandaları ve kapılarıyla dikkat çeker.

16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Osmanlı sultanlarının ikâmetgâhı ve hükümet merkezi, II. Mehmed döneminde inşasına başlanan ve yüzyıllar boyunca yeni eklemeler yapılan Topkapı Sarayı'ydı. Saray, her birinin çevresi köşkler ve odalarla çevrili bir dizi avludan oluşur ve her avlu büyük kapılarla birbirinden ayrılır. Bir küçük avlular sistemi olan harem dairesi, sultanın ve hareminin özel bölümüdür. Farklı köşkler için değişik tarzlar kullanılmıştır. Örneğin Çinili Köşk'ün (1465-1472) planı ve bezemesi Timuridir. Osmanlılar imparatorluk topraklarında camiler, barajlar, köprüler, hamamlar ve çeşmeler gibi çok değişik tiplerde yapılar da yaptırmışlardır.

Safevi mimarisi, 1598'den sonra başkent İsfahan'da çok büyük çaplı inşaatlara girişen I. Şah Abbas döneminde (yön. 1588-1629) doruk noktasına ulaşmıştır. Abbas işe ortasında bir su kanalı, iki yanda da köşkler olan uzun Çehar Bağ caddesiyle başlamıştı. Çehar Bağ'ın doğusuna döneminin en büyük açık kamusal alanlarından biri olan Meydan-ı Şah (512 x 159 m) yapıldı. Yeni kentin kalbi olan meydanda pazarlar kurulur, askeri geçitler düzenlenir, polo oynanır, idamlar gerçekleştirilirdi. Meydanın kısa kenarlarının birinde çarşıya açılan bir kapı, ötekinde Şah Camii'nin (1612/1613-1630) girişi vardı. Meydanın uzun kenarlarından birini Şeyh Lütfullah Camii (1602/1603-1618/1619), ötekini Ali Kapı diye bilinen köşk oluşturuyordu. Ali Kapı'dan saray bahçelerine girilir, ayrıca Şah meydandaki olayları buradan izler ve elçileri burada kabul ederdi. Her iki cami de etkileyici kubbe ve anakapılarla donatılmış, iki yana minareler eklenmiş ve bunların tümü çiniyle bezenmişti. Daha sonraki Safevi şahları İsfahan'a yeni yapılar eklemeyi sürdürdüler. Safevilerin devrilmesinde sonra İran'da ortaya çıkan karışıklık yeni inşaatları engelledi. Buna bir istisna Kerim Han Zend'in (yön. 1750-1779) Şiraz'daki sarayıydı.

İlk Mugal imparatoru Babür (yön. 1526-1530) en çok yaptırdığı bahçelerle hatırlanır. Ardılı Hümayun'la ilişkili en ünlü yapıysa, bu hüküm-

darın Delhi'de bahçeyle çevrili türbesidir. 1560'larda Ekber Agra'daki Kızıl Hisar'ı yeniden yaptırttı ve 1571'de Fatehpur Sikri'deki saray-kenti kurdurdu. Onun kendi için Sikandra'da yaptırmaya başladığı türbeyi Cihangir tamamladı. Bu türbe de bir bahçenin ortasındadır. Sikandra türbesinin öğeleri daha küçük ölçekte, ama nefis bir etkiyle, Nur Cihan'ın Agra'da babası İtimadü'd-devle (öl. 1622) için yaptırdığı türbede yinelendi. Nur Cihan Lahor'da da Cihangir için bir türbe yaptırdı. Ancak Mugal türbelerinin en ünlüsü, Şah Cihan'ın son istirahatgâhı olan eşsiz yapı, Tac Mahal'dir (1632-1647). Tac Mahal orantılarda mükemmel bir uyumu, oymalı ve kakmalı mermerden oluşan lüks bir yüzey bezemesiyle birleştirir. Şah Cihan'ın mimariye olan tutkusu kendini Agra ve Lahor'daki kale-saraylarda da gösterir; Lahor'daki Şalamar Bahçesi (1641-1642) ise Mugallerin yaptığı en güzel bahçelerden biridir. Delhi'deki yeni saray-kent Şahcihanabad'da (1639-1649) bulunan Kızıl Hisar, Mugal İmparatorluğu'nun merkezi haline gelmiştir. 18. yüzyılda yerel saraylarda, özellikle Lucknow'da taşra tarzları gelişmeye başlamıştır.

Üç İmparatorlukta Görsel Sanatlar

16. yüzyıl başlarında Osmanlı hattının büyük ustası, Sultan II. Bayezid'in büyük takdirini kazanan ve aynı zamanda bir sporcu olan Şeyh Hamdullah'tı (1436-1520). Hamdullah'ın yazı araçlarını dişlerinin arasında taşıyarak Boğaz'ın bir yanından ötekine yüzdüğü söylenir. Yakut el-Mustasimi'nin kurallarını saptadığı altı yazıyı benimseyen Hamdullah, Osmanlı devlet belgelerinde kullanılan divani yazısında da iyileştirmeler yaptı. Pek çok öğrenci yetiştirdi; bunlardan biri de Ahmed Karahisari'ydi (1469-1566).

İran'da Meşhedli Sultan Ali (yak. 1442-1519), Mir Ali (öl. 1556), Mahmud Nişapuri (öl. yak. 1564) ve I. Şah Abbas'ın en sevdiği hattat Mir İmad (öl. 1615) gibi hattatlar, şiir metinleri yazımına çok uygun olan *nestalik* adlı zarif elyazısını geliştirdiler. Tebrizli Ali Rıza (öl. yak. 1627) sülüs yazısında ün kazandı; İsfahan'daki yazıtların çoğu onun elinden çıkmıştır. Şah Tahmasb (yön. 1524-1576) döneminin sonlarına doğru İran'dan göç eden hattatlar, nestaliği Hindistan'a da götürdüler. Bu yazı, bazı hattatlar

16. yüzyılın İran saray halıları, bugüne dek üretilmiş halıların en görkemlileri arasındadır. Erdebil halısı denilen bu örnek, muhtemelen Meşhed'deki İmam Rıza türbesindendir. Hartuçun içinde şunlar yazmaktadır: "Cennetin dışında bir sığınağım, bunun dışında başımı koyabileceğim yerim yoktur."



tarafından götürüldüğü Türkiye'de de çok tutuldu ve Osmanlılar tarafından geliştirildi.

Türk ressamlar dönemin tarihi olaylarını İranlılardan oldukça farklı, dünya gözlemlerinde daha az şiirsel bir tarzda yansıtmakla ün kazandılar. Öte yandan Safeviler Herat'ın Timuri gelenekleriyle Batı İran'ın Türkmen tarzının doğrudan mirasçılarıydılar. Resim sanatının en önde gelen koruyucusu Şah Tahmasb'tı ve 1520'lerde resimli *Şehname*'lerin belki de en güzel örneği onun için yapılmıştı. (Kitap şimdi dağılmıştır.) Şah I. Abbas dönemine gelindiğinde resim artık bağımsız folyolarda tek ya da çift figürler üzerinde yoğunlaşmıştı. En ünlü temsilcisi Rıza olan bu tarz, daha sonra onun izleyicisi Muin Musavvir tarafından sürdürüldü. İran resmi bu tarihten sonra giderek Avrupa sanatının üslup geleneklerini daha fazla benimsedi.

Hindistan'da Mugal resim ekolü 1549'dan, o tarihte Kabil hükümdarı olan Humayun'un sarayına önceleri Şah Tahmasb için çalışmış olan Mir Seyyid ve Abdüssamed adlı ressamların gelmesinden sonra gelişti. 1560'lı ve 1570'li yıllarda Ekber'in atölyesindeki en büyük proje yaklaşık 1400 resim içeren *Hamzaname*'ydi. Ekber ayrıca *Babürname* ve *Ekbername* gibi yapıtların resimli kopyalarını da yaptırttı. Ekber'in atölyesinde çoğu Hindu olmak üzere yüz kadar ressam çalışırdı. Cihangir daha az sayıda ressam

çalıştırsa da, sanata büyük ilgi gösterdi ve daha durağan bir resim tarzını teşvik ederek, alegorik yapıtlar ısmarladı. İran'da olduğu gibi burada da tek tek resimler yapıldı, bunlar sonra hat örnekleriyle birlikte albümlerde derlendi. Cihangir'in doğal tarihe ilgisi, çok zarif bitki ve hayvan resimleri yapılmasını da sağladı. 18. yüzyılda Mugal İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra, resim sanatı değişik taşra saraylarında sürdürüldü ve buralarda Mugal tarzı yerel geleneklerle bütünleşti.

Bu dönemden saray için yapılmış çeşitli ortamlarda sanat eserleri kalmıştır. Bunlar arasında kakmalı mobilyalar ve başta ipek ve brokar olmak üzere dokumalar bulunur. Safeviler zamanında üretilen nefes kesici güzellikteki halılara Avrupa'da büyük değer biçilirdi. Osmanlı maden işçiliğinde iki tarz egemendi: Bir yandan değerli taşlar kullanılan çok süslü eşyalar, diğer yandan da kontür ve orantılarıyla etkileyici olan, tümüyle bezemesiz elişleri yapılıyordu. Mugallerden bize 17. yüzyıl ya da daha sonra yapılmış mücevher kakmalı yeşim ve neceftaşı oymalar ile üzerlerinde grotesk hayvan şekilleri bulunan fildişi barutluklar kalmıştır. 16. ve 17. yüzyıllarda seramik dünyasına, Osmanlı'nın İznik imalathanelerinde üretilen üstün çanak çömlekler egemendi. Seramik, dokuma ve diğer Osmanlı sanatlarındaki tasarımlar arasındaki benzerlik, bu dönemde Türk sarayında merkezi bir tasarım atölyesi olduğunu düşündürmektedir.



Bu tulum çalan adam resmi, 17. yüzyıl başlarında Safevi sarayının önde gelen ressamı Rıza-i Abbasi'nin imzasını taşımaktadır. Rıza'nın tek figürlü resimlerinden biri olan yapıtta, sanatçı hem ustalığını, hem de eleştirel dünya görüşünü sergilemektedir. Çağdaşları Rıza'nın sıradan kişilerle dostluk etmekle tanındığını ve güreş seyretmekten hoşlandığını yazarlar. Belli ki bu tulum çalan kişi de saray müzisyenlerinden biri değildir.



Bu sıraltı boyalı, siyah kobalt ve turkuvaz renkli, güzel seramik cami lambası, İznik çanak çömleğinin Şam grubu denilen tipinin bir örneğidir. Lambanın tabanında bir bölümü kalan ibarede, tarih 1549 olarak belirtilmekte ve İznik'teki Eşrefzade (Abdullah Rumi) türbesine bağışlandığı belirtilmektedir. Lamba 19. yüzyılda Kudüs'teki Mescid-i Aksa'da bulunuyordu.

Modern Çağda Sanat: 1800' den Günümüze

Modern çağda Müslüman dünyasındaki sanatlarda iki eğilim öne çıkmıştır. Bunlardan birincisi Müslüman geleneklerinin yeniden keşfi ve canlandırılması, ikincisi ise Müslüman ülkelerde kalkınmayı teşvik etmenin bir aracı olarak Batı kültürünün özümsenmesidir. Her iki eğilimin altında yeni bir tarih bilinci yatmakta, düşünceleri laik kurumlarca biçimlendirilmiş eğitimli bir Müslüman sınıfın ortaya çıkması da bunların büyümesine katkıda bulunmaktadır. Bu eğilimler söz konusu dönemde gelişen milliyetçi ve dini hareketlerde de rol oynamışlardır. Sözel geleneğin yaşamasının her kuşağın yeterli müzik eğitimi almasına bağlı olduğu müzikten, sayısız kentsel yenileme programıyla geleneksel yapıların ve bunların içinde barınan zanaatlerin yok edildiği mimariye kadar, sanatın bütün alanlarında geleneksel varlıkları koruma gereksinimi hissedilmeye başlanmıştır.

Edebiyatta Canlanma

19. yüzyıldan sonra Müslüman ülkelerde edebiyatı canlandırmak ve reforme etmek amacıyla çeşitli girişimler olmuştur. Özellikle Arap dünyasında klasik Arapçayı ve onun edebi tarzlarını canlandırmak için süregiden bir hareket gelişmiştir. Örneğin Lübnanlı yazar Nasif el-Yazıcı (1800-1871) için esin kaynağı makamat olmuştur. İran'da Kacar hanedanı İran şiirini desteklemiştir. Feth Ali Şah (yön. 1797-1834) döneminde klasik İran şiirini taklit eden bir şair çevresi oluşmuştur; bunların en önemlisi Kaşanlı Saba'dır

(ö. 1822/1823). Klasisizmi geliştirme çabaları Kâni'nin (öl. 1854) yapıtlarında doruğa ulaşmıştır. Aynı dönemlerde Kaimmakam Farahani'nin (1779-1835) İran düzyazısında başlattığı reformlar, 19. yüzyıl boyunca sürmüştür. Hindistan'da ise edebi ifade ortamı olarak Farsça, Urduca karşısında gerilemeye devam etmiştir. Mugal döneminin son büyük şairi Galib (1797-1869) her iki dilde de yazmıştır.

Müslüman dünyası yazarları giderek, Avrupa dillerinden çevrilmeye başlayan bilimsel ve edebi yapıtlarda karşılaştıkları yeni fikirleri ifade edebilmek için, kendi dillerinde değişiklikler yapmaya çalışmışlardır. Türkiye'de bu alandaki merkezi kişiliklerden biri, Osmanlı kültürünü yeniden canlandırmak isteyen Namık Kemal (1840-1888) olmuştur. Kemal ve öğrencisi Abdülhak Hamid'in şiirleri, Kemal'in romanları, tiyatro oyunları ve diğer yazılarıyla birlikte çok büyük bir etki yaratmıştır. Muallim Naci, Tevfik Fikret ve Halit Ziya gibi şair ve yazarlar da yapıtlarında yeni geleneklere yer vermeye çalışmışlardır. 20. yüzyıl başlarında ulusal sorunlar edebiyatın ana konusu haline gelmiştir. 1928'de Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin getirilmesinin ardından, kimi metinler yeni alfabeyle basılsa da, Osmanlı edebiyatıyla tam bir kopuş yaşandığı görülmüştür.

Yeni fikirler Arap şiirine de sızmaya başladı, ama çok erken bir tarihte klasisizme sırtını dönen Halil Cibran (1883-1931) gibi şairler istisna oluşturuyorlardı. Cibran Batı'da yaşıyordu ve Batı şiirinden daha çok etkilenmişti. Arap dünyasında, kamusal olayları anmak ve yöneticileri övmek için üst düzey bir dil kullanan Ahmed Şevki (1868-1932), aynı zamanda Mısır milliyetçiliğinin sözcülerindendi. Arap şiirini modernleştirme girişimlerinde bulunanlar arasında Halil Matran (1871-1949) ve Ahmed Zeki Ebu Şadi (1892-1955) de vardı. Aynı dönemde kendisi bizzat bir Batı türü olan roman, modern bir biçim arayışı içinde tarihi, romantik, realist ve sembolik olmak üzere birkaç aşamadan geçiyordu. Hüseyin Heykel *Zeyneb* (1914) adlı yapıtında Mısır yaşamına yeni bir açıdan bakıyordu. 1920'lerde çağdaş yaşamla ilgili gerçekçi kısa hikâye türünde çok ürün verildi. Kendi kuşağının amaçlarını en iyi ifade eden yazar Taha Hüseyin'di. Hüseyin'in otobiyografik yapıtı *el-Eyyam* (Günler) bir düzyazı başyapıtıdır.

İran'da siyasi değişiklikler sarayın sanat koruyuculuğuna son vermiş, yazarlar da siyasetle ve içinde yaşadıkları toplumla daha çok ilgilenir olmuşlardı. 20. yüzyıl başlarında popüler olan tarihi romanlarda çoğu kez milliyetçi duygular yansıyordu. Birçok yazar kısa hikâyeyi tercih etti; Muhammed Ali Cemalzade'nin satirik öykü kitabı *Yeki bud yeki nabud* (Bir Varmış Bir Yokmuş, 1921) özellikle büyük etki yarattı. Cemalzade yaşamının büyük bölümünü Avrupa'da geçirmesine rağmen, konuşulan Farsça'ya ilgisini hiçbir zaman yitirmedi. Franz Kafka'yı Farsça'ya çeviren ve yapıtlarında Batı sürrealizminden öğelere yer veren Sadık Hidayet, *Bûm-i kûr* (*Kör Baykuş*, 1936) adlı romanıyla uluslararası üne kavuştu.

Hindistan'da gazel ve mesnevi, yeni toplumsal ve ideolojik kaygıları ifade etmek için Urduca'ya uyarlandı. Şair Eltaf Hüseyin Hali'nin (1837-1914) başlattığı bu akımı Muhammed İkbal (1877-1938) sürdürdü. Hem Urdu ile, hem de daha geniş bir Müslüman okuyucu kitlesine hitap edebilmek için Farsça yazan İkbal'in şiirinde, İslamın geçmiş başarılarının anısı, reform çağrısıyla birleşmiştir. İkbal 20. yüzyılın en büyük Urdu şairi sayılmaktadır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Lübnanlı, Suriyeli, Filistinli ve Iraklı şairlerin başı çekmesiyle Arap dünyasında meydana gelen şiir devrimi, daha önceki şairlerin sübjektivizminin yerine bir yeni gerçekçilik ve dava adamlığı ruhu getirmeyi amaçlıyordu. Bu hareketin önde gelen şairlerinden biri Adonis adıyla tanınan Suriyeli Ahmed Said'di (d. 1929). Necib Mahfuz (d. 1911) bir dizi romanında Kahire'nin küçük burjuvazisini konu aldı. Kadın yazarlar daha çok öne çıkarken, Tevfik el-Hakim'in (1899-1987) yapıtlarında en iyi ifadesini bulan klasik dilde manzum tiyatro, yerini daha anlaşılabilir bir dil kullanan yeni tiyatro biçimlerine bıraktı.

Modern Çağda Müzik

II. Mahmud'un (yön. 1808-1839) 1826'da yeniçeri ocağını kapatmasından sonra, onların zurnalı, borulu, zilli ve köslü mehter takımlarının yerini –ordu reformunun bir parçası olarak– Batı tipinde askeri bandolar aldı. 1828 yılında opera bestecisi Gaetano Donizetti'nin kardeşi Guiseppe Donizetti (1788-1856) imparatorluk bandosunu yönetmek üzere İstanbul'a

çağrıldı. Türk müziğine Avrupa notalamasını getiren de Donizetti oldu. Daha önce Ermeni müzisyen Hamparsum Limonciyan'ın (1768-1839) oluşturduğu bir notalama sistemi, çoğu dini repertuvardan olmak üzere, klasik Türk müziğinin büyük bölümünün kâğıda geçirilmesini sağlamıştı. Ancak 19. yüzyıl sonlarından itibaren klasik Türk müziği müzik yaşamında giderek daha küçük bir rol oynadı. 1925'te tekkelerin kapatılması sonucu, sufi tarikatların müziklerinde de gerileme oldu. Müzik eğitimi ve performansında daha çok Batılı biçimlere odaklanıldı. Aynı derecede geçerli iki gelenek arasında kalan 20. yüzyıl bestecilerinden Ulvi Cemal Erkin (1906-1973) ve Adnan Saygun (d. 1907-1991) gibi bazıları, Türk ve Batı müziği arasında bir sentez oluşturmaya çalıştılar.

Kahire'de 1869'da bir opera binasının yapılması Batı müzik kültürünün İslam müziğini bastırmasının çarpıcı bir simgesi oldu. Batılılaşma karşısında klasik Arap müziğinin popülaritesi azaldı. 20. yüzyılda Kahire'deki Arap Müziği Kongresi'nde (1932) Arap müziğini yaşatabilmek için farklı yönleri tanımlanmaya çalışıldı.

Seyyid Derviş (1892-1923), Muhammed Abdülvehhab (d. 1910) ve Ferid el-Atraş (öl. 1974) gibi bestecilerin yarattığı yeni, popüler Arap müziği türleri, bir yandan geleneğe bağlı kalıp öte yandan Batı müziğinden kimi unsurlar aldıkları için başarılı oldular. Dönemin önde gelen şarkıcısı sesiyle uluslararası bir üne kavuşan Ümmü Gülsüm'dü (1908-1975). II. Dünya Savaşı'ndan sonra yeni bir Mısır sanat müziği, Batı besteleme biçimleri ve tekniklerinden yararlandı. Bu tarzın ilk kuşak bestecileri Yusef Greiss (1899-1861) ve Ebubekir Hayrat'ı (1910-1963), Abdürrahim (d. 1924) ve diğerleri izledi.

İran klasik müziği daha önceki yüzyıllarda oldukça bağımsız bir yol izlemişti. 19. yüzyılda *destgâh-ha* denilen bir kavram geliştirildi; buna göre makamlar gruplar halinde kullanılıyor, her grup bir destgâh oluşturuyordu. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de bir askeri bando yaratmak ve müzik eğitimini düzenlemek için Fransız müzisyenler getirilmesi sonucu, artık Avrupa müziği İran'a ulaşmaya başlamıştı. Batı etkisinin artması İranlı müzisyenlerin orkestra müziğine ilgisini artırdı; bu da sabit melodik ve ritmik biçimlerin kullanılmasına yol açtı. 20. yüzyılda, daha ön-

ceki müziğin görece doğaçlama niteliğinden farklı olarak, "sergileme" parçalarına ilginin artması da Batılılaşmanın sonuçlarından biriydi. Bu yüzyılda başta keman olmak üzere kimi Avrupa enstrümanları İran müziğinde yaygın biçimde kullanılmaya başlandı ve ut, kanun ve İran vokal teknikleri daha az kullanılır oldu. İran klasik müziğinde halen yaygın kullanılan enstrümanlar sitar, tar, santur, kemençe, ney ve tumbaktır.

Hindistan'da 18. yüzyıl sonlarından 1857'deki Hint ayaklanmasına kadar ana müzik merkezi Lucknow oldu. Bu tarihten sonra diğer prensler müzisyenleri korumalarına aldılar. İngilizler genellikle Hint müziğini görmezden geldiklerinden, saray desteği müzik geleneği için Hindistan'ın bağımsızlığına kadar bir can simidi işlevi gördü. Öte yandan müziğin gelişiminde radyo gibi yeni teknoloji biçimlerinin ortaya çıkmasının ve Hindistan'ın hızla büyüyen film sanayiinin ciddi etkileri oldu. Hindistan'da üretilen filmlerin çoğu müzikaldir ve bu şarkılar Müslüman dünyasında geniş bir dinleyici kitlesi bulmaktadır.

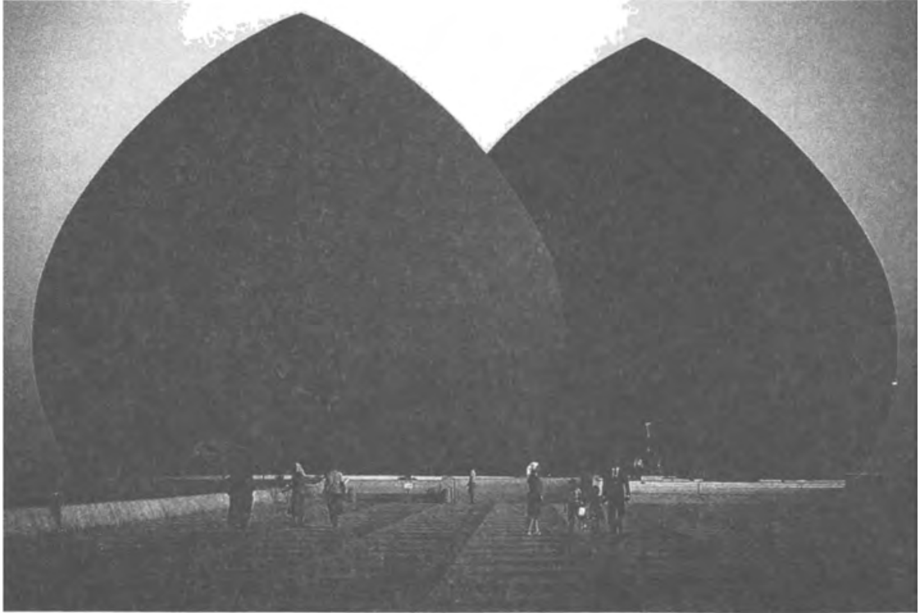
Mimaride Eskiye Dönüş ve Modernizm

Müslüman mimarisinde ve sanatında tarihi canlandırma hareketinin güçlenmesi ve Batı anlamında "güzel" sanat kabul edilebilecek sanat eserleri yaratma isteği, modern dünyada Müslüman kültürünün nasıl sunulması gerektiği konusunu yansıtan iki süreçtir. Her ikisi de eski korumacılık biçimlerinin yıkılmasının yarattığı boşluğu doldurmuşlardır.

Avrupa mimari fikirleri Müslüman dünyasının değişik kesimlerine 19. yüzyılda girmişlerdir. İstanbul'da Ermeni Balyan ailesinin Osmanlı sultanları için tasarladığı binalarla bu fikirler yaygınlaştırıldı ve 20. yüzyıl başlarında özellikle Vedat Tek (1873-1942) ve Kemaleddin'in (1870-1927) mimarisinde ifadesini bulan, Osmanlı öğelerinin Avrupa biçimlerine aşılandığı eklektik bir mimari tarzı gelişti. 1920'lerin sonundan itibaren, Cumhuriyet hükümeti döneminde, Avrupa'nın modernist tarzları öne çıkarıldı. Ancak 1930'larda vurgularda bir kayma yaşandı ve mimarlar yapıtlarında, modernizmi tümüyle reddetmeden, yeni bir özgün Türk kültürü bilinci ifade etmeye başladılar. Yerel tarzların uluslararası üsluplara karşı savunusunda Sedad Hakkı Eldem etkin bir ses olarak ortaya çıktı.

Mısır'da 19. yüzyılda Kahire'nin yeniden inşası ortaçağdan kalma binaların yıkılmasına, bunların yerine Avrupa tarzı bulvar ve meydanların oluşturulmasına neden oldu. 20. yüzyıl başlarında mimaride bir eskiye dönüş tarzı moda oldu ve binaların yüzeylerine "İslami", genellikle Memlûk öğeler uygulandı. Mahmud Fehmi (1856-1925) Vakıflar Bakanlığı binasını eski İslami tarzda tasarlarken, Mustafa Zaglul (1886-1972) babası Sa'd'in türbesi için eski Mısır uygarlığını anımsatan bir "yeni-firavun" tarzı benimsedi. Her iki eskiye dönüş tarzı da milliyetçi duygulardan hareket ettiğini iddia ediyordu. 20. yüzyıl ortalarında Hasan Fethi (1900-1989) ve diğer Mısırlı mimarlar, kerpiç köy mimarisi geleneğinden esinlenmeye ve dersler çıkarmaya başlamışlardı.

Bağdat'ta Irak-İran savaşında (1980-1988) ölenler anısına yapılan Şehitler Anıtı. Iraklı sanatçı İsmail Fettah (d. 1934) tarafından planlanan anıt, 1981-1983 yıllarında Over Arup ve Ortakları'nca hazırlanan tanımlamalara göre, Mitsubishi Corporation tarafından inşa edilmiştir. İki yarıya bölünmüş dev turkuvaz kubbe, yapay bir gölün ortasındaki yuvarlak platformun üstüne oturtulmuştur. İsmail Fettah bu güçlü tasarımıyla uluslararası bir üne kavuşmuştur.



İran mimarisi Nasireddin (yön. 1848-1896) zamanında Avrupa fikirlerinden etkilenmeye başladı ve bu dönemde başkent Tahran genişletildi ve yeniden inşa edildi. Pehleviler döneminde (yön. 1925-1979) yeni öncelikler nedeniyle çeşitli eski binaların yerine modern yapılar yapıldı. Geleneksel değerlerin alt üst edildiği bilinci Nadir Ardalan ve Kâmran Diba gibi bazı mimarları 1960'lı ve 1970'li yıllarda yaptıkları işlerde bu sorunlarla yüzleşmeye yönlendirdi.

Çağdaş Müslüman dünyasında geleneksel mimari biçimleri çok değişik şekillerde kullanılmıştır. Örneğin, Iraklı sanatçı İsmail Fettah'ın (d. 1934) tasarladığı Bağdat'taki Şehitler Anıtı eski kubbe biçiminden yararlanır, ama bunu iki yarım kubbeye bölerek dokunaklı bir etki yaratır. Dünyanın en büyük camilerinden biri olan Casablanca'daki (Dâru'l-beyzâ) II. Hasan Ulu Camii'nde (1993'te tamamlandı) geleneksel bir tasarım ve biçim korunmuş, ama devasa boyutları dolayısıyla modern teknoloji kullanımı zorunlu olmuştur.

Görsel Sanatlarda Yenilik ve Gelenek

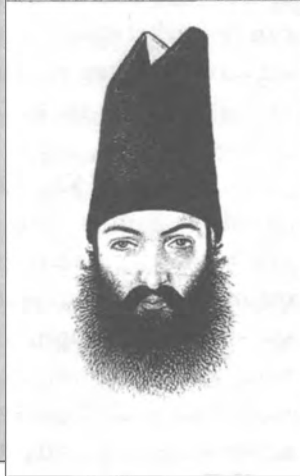
Hat sanatı canlılığını korumuş ve 20. yüzyıl sonlarında da ressamları esinlendirmiştir. 19. yüzyılda Osmanlı hattı Mustafa İzzet (1801-1876) ve onun izleyicilerinin yapıtlarında gelişip serpilmiştir. Ancak Türkiye'de hat sanatı 1928'de Latin alfabesinin getirilmesinin kurbanı olmuştur. Gene de birçok hat ustası bilgilerini bu sanata hevesli gençlere geçirebilmiştir. Türk geleneği ayrıca Mısır ve Irak'taki hattatlar tarafından da canlı tutulmuştur. 20. yüzyıl Arap hattatları arasında en büyüklerinden biri, Iraklı Haşim Muhammed el-Bağdadi'dir (1917-1973). Şems Enveri el-Hüseyni (d. 1937) ve diğerlerinin yapıtlarında görüldüğü gibi, hat sanatı İran'da ve yurtdışında yaşayan İranlılar arasında yaşatılmaktadır.

19. yüzyılda İstanbul'daki askeri okulların programına, subayları topografik ve teknik çizim için eğitmek amacıyla resim dersi eklenmiş, böylece Avrupa'nın resim değerleri benimsetilmiştir. Öğrenimlerini tamamlamak üzere Avrupa'ya gönderilen Türk ve Mısırlı öğrencilerden bazıları resim eğitimi almıştı. Paris'teki Ecole des Beaux-Arts'a devam eden iki Türk askeri ressam, Şeker Ahmed Paşa (1841-1907) ve Süleyman Seyyid (1842-

1913), yapıtlarında özellikle peyzaj ve natürmort konularını işlerler. 1883'te İstanbul'da sonra Güzel Sanatlar Akademisi adını alan Sanayi-i Nefise Mektebi'nin açılması ve başına gene Paris'te resim öğrenimi gören Osman Hamdi'nin (1842-1910) getirilmesi, Türkiye'de Batı tarzı resmin güçlenmesinde bir dönüm noktası oluşturmuştu. Osman Hamdi kendi yapıtlarında Batı tarzı figüratif kompozisyonlara yönelmiş, benimsediği ayrıntılı gerçekçi üslupta dakikliği sağlamak için fotoğraflardan yararlanmıştı. 20. yüzyıl başlarında bir Türk oryantalist resim ekolü gelişmişti. Mısır'da Kahire'de 1908'de bir güzel sanatlar okulu açıldı. Okulun ilk öğrencileri arasında bulunan ressam Muhammed Naki (1888-1956), Mahmud Said (1897-1964) ve Ragıb Ayyad (1892-1980) ile Mahmud Muhtar (1891-1934)

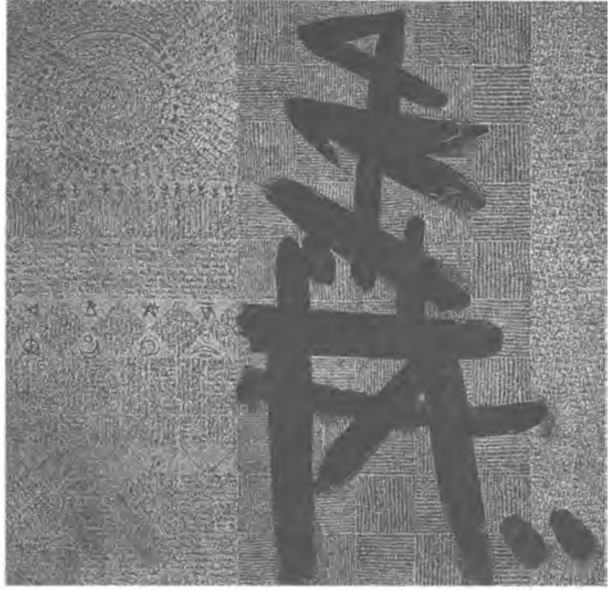
Ebu'l-Hasan Gaffari

Ebu'l-Hasan Gaffari (yak. 1814-1866) İran sarayı ressamlarından biriydi ve Tahran'da faaliyet gösterirdi. Kaşanlı ressam bir ailenin çocuğu olan Gaffari, 1829'da ressam Mir Ali'nin öğrencisi olmuştu. 1842'de Muhammed Şah (yön. 1834-1848) onu saraya ressam atadı. 1846-1850 arası İtalya'da resim öğrenimi gördü ve Avrupa resmini tanıdı. İran'da döndüğünde nakkaşbaşı atandı ve Binbir Gece Masalları'nın altı ciltlik bir Farsça çevirisinin resimlendirilmesiyle görevlendirildi. Gaffari 1855'te tamamlanan bu dev çalışma için otuz dört kişilik bir ressam ekibini yönetti, en güzel minyatürlerden bazılarını da kendisi yaptı. Söz konusu elyazması bir sayfa metin, bir sayfa minyatür resim olarak düzenlenmiştir ve her biri iki ile altı minyatür içeren toplam 1134 resim sayfası vardır. 1856'da ekibiyle birlikte yeni bir projeye başladı ve Tahran'daki Nizamiye Sarayı için Nasireddin'i çevresinde oğulları, saray erkânı ve yabancı elçilerle tahtta otururken gösteren, yedi büyük yağlıboya resim yaptı. Resimlerde her figür insan boyunda bir portre gibidir. Ebu'l-Hasan dikkatini özellikle yüzlerde yoğunlaştırmıştı. 1861'de kendisine Saniyü'l-Mülk (Devlet Ressamı) unvanı verildi. En büyük başarısı, İran portre sanatına psikolojik bir gerçekçilik getirmesiydi. Kemalü'l-Mülk (Devletin Mükemmeli) olarak bilinen yeğeni Muhammed Gaffari (1848-1940) 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında İran resminin en önemli kişisi oldu.



Hüsrev Han Kirmani'nin portresi, y. 1850-60. Çağdaşı olan ressamları iyi gözlemleyen Ebu'l-Hasan Gaffari portre çalışmalarında büyük bir mükemmelliyete ulaşmıştı.

Cezayirli sanatçı Raşid Korayçi (d. 1947) İslami resim ve grafiğin modern hat ekolünde etkin bir kişidir. Korayçi, soyut hat kompozisyonların potansiyelinden yararlanarak güçlü bir etki yaratmaktadır; renk kullanımı çoğu kez asgari düzeydedir. Sanatçının yapıtları 1970'ten bu yana İslam ülkelerinde, Avrupa'da, Japonya'da, Güney Amerika'da ve ABD'de sergilenmektedir.



Mısır'ın modern sanat hareketinin temellerini oluşturdular. 20. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Türk ve Mısırlı sanatçılar folklorik imajlardan ve sürrealizmden esinleniyorlardı. Bağdat'taki Güzel Sanatlar Enstitüsü'nde 1940'lardan sonra resim ve heykel eğitimi başlayan Irak'ta da önemli bir sanat hareketi gelişti. Bu çevrenin öne çıkan kişiliği ressam ve heykeltıraş Cevad Salim'di (1920-1961).

İran'daki Kaçar sarayında 19. yüzyıl başlarında ressamlar Feth Ali Şah'ı yüceltmek için hükümdarın aralarında tam boy yağlıboya resimler ve duvar resimleri de olmak üzere sayısız resmini yapmakla görevlendirilmişlerdi. Saray ressamlarının en önemlileri sırasıyla yak. 1785-1830, yak. 1795-1830 ve yak. 1810-50 yılları arasında sanat çalışmalarını yürüten Mirza

Baba, Mir Ali ve Abdullah Han'dı; diğer sanatçılarsa boyalı emay ve lake işler yaparlardı. 19. yüzyıl ortalarında Avrupa'da öğrenim görmüş olan Ebu'l-Hasan Gaffari (yak. 1814-1866) yeni bir psikolojik gerçekçilik tarzı geliştirdi. Tahran darülfünununda 1850'lerden sonra resim dersi verilmeye başlandı. 19. yüzyıl sonlarında Kacar resminin temsilcileri saray baş şairi olan Mahmud Han (1813-1893) ile saray ressamı olarak atanan Muhammed Gaffari'ydi (1848-1940). Gaffari yüzyılın sonunda Paris'e eğitime gitti ve burada perspektif ile ışık ve gölge kullanımını geliştirdi; 1911'de Tahran'da kendi sanat okulunu açtı ve 1928'e kadar okulun başında kaldı. Gaffari böylece İran'da Batı tarzı akademik resmi yaygınlaştırdı ve Tahran Üniversitesi'nde 1938'de Güzel Sanatlar Fakültesi kurulduğunda onun öğrencilerinden bazıları burada önemli mevkilere geldiler. Olgunluk döneminde Gaffari tümüyle Avrupalılaşmış bir tarzda resim yapıyordu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra daha fazla sayıda İranlı ressam Batı'da öğrenim gördü; 1950'lere gelindiğinde modernist bir hareket gelişmişti ve bu hareketin başını çekenlerden biri Celil Ziapur'du (d. 1928).

19. ve 20 yüzyıllar boyunca Müslüman ülkelerdeki el sanatları Batı'dan ithal edilen makine yapımı malların saldırısına maruz kalmıştır. Batı'da sanayileşme sonrasında olduğu gibi, bu sanatlar çoğunlukla ya yok olmuş ya da genellikle Avrupa pazarı için geçmiş dönemlerin işlerini taklide yönelmişlerdir. Örneğin Kahire ve Şam'da 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Memlûk tarzında kakmalı maden işleri ve diğer kalemler üretilmiş, İran'da da Safevi ya da öncesi dönemlerin lake ve seramikleri taklit edilmiştir. Ressam Hüseyin Bihzad (1894-1968) İran resminde de bir eskiye dönüş akımı başlatmıştır. Üreten sanatçının görüşü ne olursa olsun, bu tür çalışmalar siyasi alanda İslam sanatında çağdaş ulusal sınırlarla hemen hemen üst üste düşen yöresel ekoller olduğu fikrini güçlendirmek eğiliminde olmuşlardır. İran'da 1960'larda ortaya çıkan ve sanatçıların Şii ikonografisi ve folklor motiflerini Batı teknikleriyle birleştirdikleri Sakkakhane ekolü gibi sanat hareketleri de bu yoruma açıktılar. Ancak 20. yüzyıl sonlarında bu görüşün karşısına, Panislam mirası yansıtan hat ve resim sanatlarını yücelten akımlarla çıkılmıştır. Yöresel ekollerle bir bütün olarak İslam sanatı için belirgin bir dil arasındaki diyaloğun süreceği anlaşılmaktadır.

Sonuç

İslam uygarlığının tarihi, çok önemli bir insanlık girişiminin tarihidir; biz bu başarıyı sergilemeye çalıştık. Hz. Muhammed'in ölümünden daha bir yüzyıl geçmeden Müslümanlar dünyanın o güne kadar gördüğü en yaygın imparatorluğu yaratmışlardı. Bu imparatorluğun merkezinde, Batı Asya'da, Arap halifeliğinin zengin ve karmaşık dünyasını yaratmak için Hellen, İran ve Sami kültürlerinin mirasından yararlanıldı. Bu uygarlığın gelişmiş kültürü İspanya, Doğu ve Batı Afrika, Orta, Güney ve Güneydoğu Asya'ya taşındı ve yerel geleneklerle karışarak özgün yerel biçimler üretti. 16. ve 17. yüzyıllarda bu biçimlerin üçü Osmanlı, Safevi ve Mugal imparatorluklarında doruklara ulaştı. Bin yılı aşkın bir süre boyunca tacirler mal ve pazar, bilginler bilgi ve iş, ustalar fırsat ve koruyucu ararken, Müslüman dünyasında fikirler, insanlar, metalar ve beceriler Atlas Okyanusu'ndan Pasifik'e kadar her yere yayıldı. Müslümanlar aynı ölçüde de kendi uygarlıklarının sınırları dışındaki dünyayla etkileşim içinde oldular. Çin'deki kâğıt ve barut gibi çok önemli buluşlardan yararlanırken, Batı'ya büyük çapta felsefi ve bilimsel bilgi aktardılar.

1800 ile 1920 arasında Avrupa hemen tüm topraklarına egemen olduğunda, Müslümanların geçmişin görkemini hatırlayarak nasıl bir kayıp duygusu içine düştüklerini kavrayabilmek için, onların dünya meselelerindeki başarısının süre ve kapsamını anlamak çok önemlidir. Yeryüzündeki başarıları, Kuran'ın onların insanlığa örnek teşkil edecek bir cemaat oldukları hükmünü doğrulamaya yardımcı olmuştu. Başarısızlık, onların inanç ve özgüvenlerine de darbe indirdi ve Batı'nın meydan okumasına yanıt vermelerini engelledi. Üstelik, Avrupa'nın formel olarak iktidarına son vermesi de soluk almalarına pek izin vermedi. Mısır ve İran gibi kimi ülkelerde bunun yerini, Soğuk Savaş döneminde karşılıklı ittifaklar kurma çabası içine giren büyük güçlerin, yani ABD ve SSCB'nin etkinliği aldı. Daha da önemlisi, İslam tarihinin büyük kesiminde sürdüğü biçimiyle kır ve kent yaşamını baltalayan dünya çapındaki süreçler büyük hız kazandılar. Uluslararası ekonominin büyümesi kentsel ve kırsal alanlardaki eski üretim biçimlerini ve bunlara dayanan toplumları zayıflattı. Modern devletin

büyümesi devletle halk arasındaki ilişkiyi çok daha yoğunlaştırdı; bu ilişkide artık kentsel toplulukların ve göçebe kavimlerin özerkliğine pek yer yoktu. Kültür ve iletişimin uluslararasılaşması yalnızca kamusal alanı değil, en kutsal şey olarak görülen evin mahremiyetini de Batı etkisinin tehdidine daha çok açtı. 20. yüzyılın ikinci yarısında Müslüman uygarlığına dışardan yönelik tehdit, hiçbir zaman olmadığı kadar yoğun ve korkunç gözüküyordu.

Öte yandan İslam tarihi yalnızca maddi ilerlemeyle ya da bunun eksikliğiyle ilgili değildir. Bu tarih, aynı zamanda, insanlığın insan olmanın önüne koyduğu sorulara yanıt ararken izlediği ana yollardan birinin tarihidir. Müslümanlar Kuran'ın ve Peygamber'in yol göstericiliği ve çok sayıda bilgili ve bilge insanın aracılığıyla, ahlaklı yaşamlar sürdürmeye, doğruyu teşvike, yanlışı yasaklamaya çalışmışlardır. Bu kılavuzluk aracılığıyla iyi bir ortak yaşam oluşturmaya ve kamu yararı ile bireyin egosu arasında uygun bir denge sağlamaya çalışan insan toplulukları kurmuşlardır. Gene bu kılavuzluk aracılığıyla Tanrı'nın onlara verdiği işaretleri kavramaya, Tanrı'yı daha iyi tanımaya çalışmışlar, ama aynı zamanda da onu hiçbir zaman tümüyle anlayamayacaklarını fark etmişlerdir: Celaleddin Rumi'nin söylediği gibi, "Eğer insan Allah'ı anlasaydı, o zaman o Allah olmazdı." Bu kitaptaki resimlerin çoğu, Müslümanların Tanrı'ya boyun eğmek için toplandıkları kutsal cami mekânlarından, Tanrı'ya yakınlaşmak için gittikleri veli türbelerine, Tanrı adına yaratılan sanat eserlerine kadar, bu çabaların sürdürüldüğü yerleri yansıtmaktadır. İslamın insan yaşamına anlam katmaktaki ve Müslümanların insanlık tarihini biçimlendirmekteki başarılarını dikkate aldığımızda, çağdaş Müslümanlık durumunda incelenmesi gereken birkaç konu vardır.

Dinde Yeniden Canlanış

18. yüzyıldan bu yana güçlü bir dine dönüş hareketi Müslüman dünyasının her kesiminde canlılık yaratmıştır. Bu hareket Batı Afrika, Arabistan ve Orta Asya'daki cihatlardan Kuzey Afrika, Hindistan ve Endonezya'daki eğitim hareketlerine kadar farklı toplumsal ve siyasal çerçevelerde farklı bir ifade bulmuştur. Çoğu kez yerel İslam kültlerine, boş

inançlara dayalı âdetlere ve velilere hak etmedikleri halde Tanrı ile insan arasında aracılık yapma gücü veren tüm fikirlere karşı saldırı söz konusu olmuştur. Müslümanların Kuran ve hadislerde anlatılan şeriat kurallarına eksiksiz uymaları istenmiştir. Hareketi sürükleyen eğitimli dini liderler vaaz ederek, okuma yazmayı teşvik ederek, matbaayı benimseyerek, Kuran'ı ve diğer dini metinleri halkların anlayabilecekleri dillere çevirerek Müslümanlara ulaşmaya çalışmışlardır. Richard Bullet, ıslah, tecdid (yenileme), dava ya da cihat diye adlandırılan hareketlere katılan Müslümanların sayısının milyonları aştığına işaret etmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, bunlardan Güney Asya'daki Tebliği Cemaat'in Müslüman dünyasında en büyük taraftar kitlesine sahip hareket olduğu düşünülmektedir.

Bu girişimlerin İslamın gereklerini daha iyi bilme ve harfi harfine yerine getirme doğrultusundaki etkisi, bazı devletlerin oluşumuna katkıda bulunmuştur; buna örnek olarak Sudan'daki Mehdiler, Libya'daki Senusiler ve Suudi Arabistan'daki Vehhabi hareketi sayılabilir. Hareket kimi yerlerde –örneğin Hindistan'daki Deobandiler ya da Endonezya'daki Muhammediye gibi– sömürge yönetimine karşı stratejiler geliştirilmesine yardımcı olmuştur. Ayrıca, Müslümanları yerel kültlerden ve yerel kimliklerden uzaklaştırıp ortak bir İslami ilkeler bütünlüğüne yönlendirerek, bir Müslüman kimliği oluşturulmasında rol oynamıştır. Birçok durumda, İslamdaki yeniden canlanış Müslümanların modern kitlesel siyasi formasyonlara –milliyetçi hareketlere, ulus-devletlere, İslami muhalefet partileri ve gruplarına– katkıda bulunmalarını sağlamıştır. Aynı şekilde, bir İslam toplumu yaratılmasını popüler âdetlere ve topluluk ayinlerine uymaktan çok, kişisel çaba ve bireysel sorumluluk konusu yaparak, Müslümanların çağdaş sanayi ve kent toplumunun eşitlikçi niteliğine ve disiplin gereksinimine hazırlanmalarına yardımcı olmuştur.

İslamda yenilenme isteği ulemanın ve onların çevresinin yürüttükleri misyonerce seferberlikle sınırlı kalmamış, Batı ile güçlü etkileşim içinde olan ve Batı'dan çok etkilenen kişilerce de ifade edilmiştir. Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal gibi Müslüman modernistler, İslam ile Batı bilgisi, giderek İslam ile modern ulus-devlet arasında

köprüler kurmayı hedeflemişlerdir. Modernistler Müslümanın hayal gücüne hitap etmekte fazla başarılı olamamışlardır. Onların siyasi ardılları, yani Müslüman ulus devletlerin liderleri, İslamın kamu yaşamındaki rolünü azaltma eğiliminde olmuşlar, bunu bazen sembolik bir konuma indirgemişlerdir. Üstelik bu politikalar çoğu kez halkların maddi beklentilerini karşılamakta yetersiz kalan iktisadi ve toplumsal programlarla birleştirilmişlerdir. Pek çok Müslüman toplumundaki eğitim düzeyinin düşüklüğü göz önüne alındığında, modernizmin geniş kitlelere çekici gelmesi hiçbir zaman düşünülemezdi, ama laik liderlerin maddi beklentileri karşılamaktaki zorlukları bunun Müslümanları ileri götürecek bir yol olarak görülme şansını daha da azaltmıştır.

1970'lerden sonra yenilenme isteği İslamcı hareketlerde daha güçlü ifade edilmeye başlanmıştır. Çoğu kez Batı eğitimli profesyonellerin başını çektiği ve üniversite öğrencilerinin yürüttüğü bu hareketler, devletlerin başarısızlıklarının yarattığı boşluğu kent ve kasabalarda yerel düzeyde doldurmayı amaçlamışlar, okul, klinik, sosyal yardım ve psikolojik destek sağlayarak, modern devletin ve uluslararası ekonominin aşındırdığı kent toplumlarının ihtiyaçlarına hizmet etmişlerdir. Son onyıllarda kırdan kente göçen milyonlarca insanı da kendilerine çekebilmişlerdir. Bu hareketlerin söyleminde Batı kültürüne ve Batı'nın gücüne karşıtlık temel bir yer tutmaktadır. Kuran'ın ve şeriatın tüm insanlık durumlarını karşılamaya yeterli olduğu varsayımından hareket eden programları, kapitalizm ve sosyalizmle başa çıkabilecek bir İslami düzen kurmayı amaçlamaktadır. Bu program, modern ulus-devlette iktidar ele geçirilerek uygulanacaktır. İslamın bu biçimde bir sistem, bir ideoloji olarak algılanması İslam tarihinde yeni bir şeydir. Klasik idealin bir parçası olmasına karşın, dinle siyasi iktidarın böylesine tümüyle bütünleştirilmesi de yeni bir yaklaşımdır.

İslamcı hareketler Müslüman toplumların siyasetlerinde dönüşüm yaratmış, her yerde İslamı, Müslüman halkların siyasi kimliğinin merkezine daha yakınlaştırmışlar, İran ve Sudan gibi kimi yerlerde iktidara gelmişlerdir. 1990'ların ortasında Cezayir, Sudan ve Türkiye'de ciddi iktidar iddiaları söz konusu olmuştur. Malezya ve eski Yugoslavya gibi kimi yerlerde yalnızca varlıkları bile hassas etnik dengeyi bozmaya yeterli olabilir.

Bu siyasi mücadelelerin her birinin kendi oyuncu kadrosu, kendi özel modeli bulunmaktadır, ama çoğunun ortak teması İslamcılığın görece yoksul kent gruplarına, modern ekonomide ve devlette bir yer edinmek için gerekli dili ve örgütsel yapıları sunduğudur.

Son yüzyıllarda İslamdaki canlanışın çeşitli ifadeleri arasında, dinde uzun vadeli iki farklı değişim süreci açıkça ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri, öteki dünyayla ilgilenen dinden, bu dünyayla ilgilenen dine doğru kayıştır. Reformcular, modernistler ve İslamcılar hep birlikte tasavvufun çeşitli yönlerine saldırmaktadırlar. Özellikle saldırıya hedef olan görüş, insan ile Tanrı arasında aracılık fikirleridir. Bunun yerine Müslümanların İslami bir toplum kurmak için yeryüzünde ve şimdi harekete geçmelerinin gerektiği vurgulanmaktadır. Sonuç olarak son 200 yılda sufi şeyhleri ve veli türbelerinde odaklanan dindarlık anlayışı zayıflamış, bunun yerini çalışma grupları, gönüllü örgütler, spor klüpleri, iş örgütleri, paramiliter gruplar ve siyasi partileri merkez alan etik bir İslam yükselişe geçmiştir.

Bununla bağlantılı ikinci süreç ise, Müslüman toplumun kavranma biçimindeki değişikliktir. Geleneksel olarak bu toplumun, yaşamlarını Tanrı'ya boyun eğmeye ve onun kelamına hizmet etmeye adayarak kişiliklerini oluşturan, tek tek kişilerden meydana geldiği düşünülürdü. Dindar bireylerden oluşmuş bir toplum anlayışının klasik Müslüman tarih görüşündeki örneği kolektif biyografi, yani kendi zamanlarında Müslüman toplumlarını meydana getiren beceri ve bilgiyi koruyan ve bunu gelecek kuşaklara geçiren bireylerin yaşamöyküleriydi. Oysa İslamcılar toplumu bir sistem, hatta bir makine olarak görme eğilimdedirler. Örneğin İslamcı düşünür Mevdudi'ye göre Tanrı, atölyesinde çalışan büyük teknisyendi:

> Evrenin –çok çeşitli faaliyetlerin yürütüldüğü o yüce atölyenin– düzgün ve hoş bir şekilde çalışması O'nun açık iradesidir, ki böylece insan –yaradılışın en değerli şeyi– bütün güç ve kaynaklardan, yeryüzünde ve gökyüzünde onun yararına sunulmuş her şeyden, en iyi ve en verimli biçimde yararlanabilsin... Şeriatın amacı insanın bu doğrultudaki adımlarına kılavuzluk etmektir.

Geçen iki yüzyılın büyük dini hareketlerinin ve bunların kapsadığı dini değişim öğelerinin ne ölçüde laikleşme sürecine işaret ettikleri önemli bir sorudur. Sufilerin Tanrı nezdinde insana tavassut fikirlerinden uzaklaşılması, belli ki dünyanın "büyüsünün bozulması" ve büyüye olan inancın zayıflaması anlamına gelmektedir; öte yandan, insanlık durumlarının bilimsel açıklamalarına ve insanın bunları kontrol edebilme yeteneğine inanç artmaktadır. Aynı şekilde özelde reformcuların, ama genelde tüm hareketlerin İslam toplumunu yaratmak için kişisel sorumluluğa yaptıkları vurgunun, Protestan etiğinin Müslüman bir biçimini simgelediği de söylenebilir. Daha ötesi, laik ulusal kimlikleri, Türk ya da Arap milliyetçiliğini destekleyen ve İslami kimliğe çok az yer bırakan –bazen de hiç bırakmayan– modernizm, dinin özelleşmesine yol açmıştır. İnanç tümüyle kişisel bir konu haline gelmiş, birçok eğitimli Müslüman yalnızca kültür aracılığıyla Müslüman olmuştur. İlk bakışta İslamcılığın aksi yöne eğildiği düşünülebilir. Ancak İslamcılar, tüm siyaset dünyasını dini alan içine çekerek, dinin eskisinden de fazla özel alanla sınırlanmasına ve laik kamusal alanın daha da güçlenmesine neden olabilirler. Eğer Doğu Avrupa'daki komünizm gibi İslamcılık da siyasi olarak başarısız kalırsa, İslamcı fikirler de gözden düşebilir.

İslam ve Batı

Müslüman devletlerin siyasetlerinde İslamın rolünün artması, bu durumun Batı'nın ve Batılı halkların güvenliğini tehdit edebileceği korkularını kışkırtmıştır. İlk bakışta bu korkular mantıksız değildir. İran devriminin söylemi, ABD'nin "büyük şeytan" olarak nitelendirilmesi ve büyük kitlelerin Batı'ya düşmanlığı çoğu kişiyi dehşete düşürmüştür. Müslüman Kardeşler'in Seyyid Kutb tarafından geliştirilen ideolojisini pek az Batılı insan hoşgörüyle karşılayabilir. Buna göre, İslami dünya görüşünün temellerine dayanan bir kültürün parçası olmayan herkes cahil bir kültürün parçası olarak kınanır ve "tüm din Allah'a ait olana kadar" bu kültüre karşı mücadele her erdemli Müslümanın görevi sayılır. Müslüman toplumlarda dünya görüşü Batı yönelimli olan kişilere karşı saldırıların vahşeti, örneğin 1981'de Mısır Cumhurbaşkanı Sedat'ın öldürülmesi ve Cezayir'de 1991'den

beri gazete yazıişleri müdürlerinin, devlet memurlarının ve genç kadınların boğazının kesilmesi (Cezayir askeri rejiminin hiç de daha insancıl olmayan baskılarına rağmen) bu hareketlere güveni daha da azaltmıştır. Yazar Salman Rüşdi için çıkarılan ölüm fetvası ve Mısırlı kör Şeyh Ömer Abdurrahman ve yandaşlarının 1993'te İslami cihat amacıyla New York'ta büyük bir yıkım için planlar yaptıkları iddiası, insanları gerçekten korkutmuştur. İran ve Pakistan gibi devletlerin nükleer hevesleri olduğunu duydukça, Batılıların korkuları artmaktadır. Geçmişte iki tarafın da ilan ettiği kutsal savaş dönemleri yaşayan İslam-Batı ilişkilerinde yeni bir silahlı düşmanlık aşamasına doğru gidip gitmediğimiz sorusu önümüzde durmaktadır. Ünlü siyaset bilimcisi Samuel Huntington *Foreign Affairs* dergisinde (1993) yayınlanan kötü şöhretli makalesinde, ulus-devletler çağının artık sona erdiğini ve bizi bir medeniyetler çatışmasının beklediğini iddia etmiştir. Böyle bir çatışmada Batı'nın rakipleri Konfüçyüsçü ve İslamcı dünyalardır, ama şu andaki tek ideolojik rakip İslamdır.

Bu korkular büyük ölçüde abartılıdır. İslamcılar kendi devletlerinde iktidarı ele geçirmek için çalışmaktadırlar. Bütün söylemlerine karşın, savaşları yabancılardan çok kendi yurttaşlarıyladır. Düşmanları kendi devletlerinin yöneticileri, Kahire ve İstanbul'un Batılılaşmış seçkinleri ile uluslarararası işadamları sınıfı, Suudi Arabistan kraliyet ailesi, Basra Körfezi emirleri ve onların destekçileridir. Uluslararası düzeyde düşmanları, çok uzun süredir bir Filistin devleti oluşması mücadelesini engelleyen ve İslamın merkez ülkelerine batmış Batı kökenli bir kazık olarak, bütün dünyadaki Müslümanların sorunlarının simgesi görülen İsrail devletidir. İslamcılar, Sovyetler Birliği ve onun ardılı Rusya da içinde, Batı'ya saldırıyorlarsa, bunun nedeni Batı'nın siyasi ve iktisadi gücünün İslamın bunalımının kaynağı görülmesidir. Devirmek istedikleri rejimler genellikle Batı tarafından desteklenmektedir; İsrail devletinin varlığının ve uzlaşmaz olarak görülen tutumunun başlıca nedeni de Batı, özellikle ABD'dir. Kuşkusuz, toplumların giderek çok daha içiçe geçtiği bir çağda, tıpkı 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa'daki iç mücadelenin Müslüman dünyasına taşması gibi, Müslüman toplumlardaki iktidar mücadelesi de Batı'yı etkileyebilir; ancak esas mücadele İslam ile Batı arasında değil, içeride sürmektedir. Bu

açıdan bakıldığında Batılıların Müslüman devletlrin nükleer silahlar edinmesinden duydukları korku, onların Müslüman olmasına değil, ancak nükleer tehlikenin yayılması gibi daha genel bir olguya dayanabilir. İran ve Pakistan bu konuda Kuzey Kore ve Hindistan'dan farklı değillerdir.

İslamcı hareketin devletler üstü örgütlenmelerinin niteliği ve karar vermede yerel siyasi çerçevedeki gereksinimleri ideolojinin önüne koyma eğilimleri, bu hareketin özünde devlete dayalı doğasını açığa çıkarmaktadır. Olivier Roy'un belirttiği gibi, Müslüman Kardeşler dışında uluslararası İslamcı bir birlik oluşturmaya yönelik tüm çabalar (Cidde Dünya Müslümanlar Birliği, Kum İslamcı Propaganda Bürosu, Hartum Arap İslam Halkları Konferansı), belli devletlerin Müslüman dünyasındaki rakiplerine yönelik politikalarından kaynaklanmıştır. Müslüman Kardeşler'in farklı şubeleri yerel siyasi koşulların sınırlarına uymak zorunda kalmışlar, Ürdün ve Kuveyt'te siyasal sürece dahil olmuşlar, Mısır'da barışçı, Suriye ve Libya'da silahlı muhalefet yürütmüşlerdir. Örgütün farklı şubelerinin Körfez Savaşı sırasında Saddam Hüseyin'in Irak'ına karşı Basra Körfezi, Suudi Arabistan ve Mısır'ın tutucu devletleriyle Batı arasında oluşturulan ittifaklara tepkileri de bu noktayı vurgulamaktadır. Sudan, Tunus ve Ürdün'deki İslamcılar Irak'ı desteklemişlerdir; Mısır'daki Müslüman Kardeşler ve Cezayir'deki İslami Kurtuluş Cephesi önce tarafsız kalmış, ancak halktan gelen baskıyla Irak'tan yana tutum almışlardır; parasını Suudi Arabistan'dan sağlayan ve Filistin Kurtuluş Örgütü'ne muhalefet eden Hamas ile Körfez ülkelerindeki Müslüman Kardeşler örgütlerinin tümü müttefikleri desteklemişlerdir. ABD'nin 1980'ler boyunca hem Afganistan'da Sovyet yayılmacılığını, hem de İran'ın devrim ihraç etmek çabalarını önlemek için İslamcı grupları desteklemesi, ne İslamcıların ne de Batı'nın yaklaşımlarının ideolojik olduğunun açık örneğidir.

İslamcı gruplar kendi ulus-devletlerinde iktidar için mücadele ederken siyasetin disiplinlerine uymak zorunda kalmışlardır; bu sınırlamalar iktidarı almalarından sonra da sürmektedir. Ayrıca, böylesi sınırlamalar yalnızca içeride değil, uluslararası meselelerde de etkilidir. İran'ın 1979 devriminden sonraki tecrübeleri buna bir örnektir. İran'ın komşu ülkeleri Irak ve Suudi Arabistan'la çıkar çelişkileri devrimi batıya, Afganistan'daki

Soğuk Savaş dönemi etkinlik mücadeleleri de doğuya yayma olasılıklarını kısıtlamıştır. Devrim hükümeti ayrıca, Şah rejiminin daha önce katıldığı hemen tüm diplomatik, toplumsal ve iktisadi örgütlere (OPEC, UNCTAD, vb) üyeliğini sürdürmüştür. Ekonomide, on yıl boyunca millileştirmeler ve sosyal refah sisteminin yaygınlaştırılması gibi devrimci politikalar sürdürüldükten sonra, liberalleştirme politikasına girişilmiş, devlet kontrolündeki şirket ve sanayiler özel sektöre geri verilmiş, İran işletmelerine yapılabilecek yabancı sermaye yatırımlarının sınırı (Şah rejimince saptanan) yüzde 35'ten yüzde 49'a çıkarılmış ve Tahran menkul kıymetler borsası yeniden açılmıştır. ABD'nin sahneden çıkarılması dışında, İran'ın dış ticaretinin genel örüntüsünde bir değişiklik olmamıştır: Örneğin 1980'lerde bütün dış ticaretin yüzde 40'ı gene Avrupa Topluluğu ile yapılıyordu. Siyasette temel yasaları çıkarma gereği, Ayetullah Humeyni'yi İslami devlet yorumunu revize etmeye yönlendirmiştir. Humeyni'nin İslam cumhuriyetinin tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturan ve 6 Ocak 1988 tarihinde Cumhurbaşkanı Hameney'e yazdığı bir mektupta getirdiği yeni yorum, yasamada parlamentonun iradesini İslam hukukçuların yetkisinin üzerine çıkarıyordu. İktidarda, halkın seçilmiş temsilcileri lehine bir kayma olmuştu.

İslamcı rejimlerin iktidara geldikleri zaman siyaset ve ekonominin disiplinlerine tabi olmaları, diğer toplumlar için bir huzursuzluk kaynağı olmayacakları anlamına gelmez; iç siyasi mücadelelerinin gerilimleri, mülteci akımlarına ya da belli yabancı güçlere ve halklara yönelik kampanyalara yansıyabilir. Buna rağmen, kaydettikleri ve ilerde kaydedebilecekleri başarılarda bir ironi yatmaktadır: Geçmişin ideal bir İslamını geri getirme iddiasındadırlar, ama gerçekte ütopik vizyonlarının İslam tarihinde pek bir örneği yoktur. Son derece Batı karşıtı bir dil kullanmalarına karşın, fikirleri de aynı derecede Batı'dan etkilenmiştir; örneğin İranlı devrimci düşünür Ali Şeriati Sartre, Fanon ve Massignon'dan esinlenmiştir. Aynı şekilde Seyyid Kutb'un düşüncesinde Fransız faşist düşünür Alexis Carrel'in etkisine işaret edebiliriz. Hatta Humeyni'nin, İslam hukukçusunun başka bir ad verilmiş bir felsefeci kraldan başka bir şey olmadığı İslam hükümeti kuramında, bin yılı aşkın süre medreselerde oku-

nan Platon'un etkilerine rastlayabiliriz. İslamcılar, İslamın şan ve şerefini geri getirmeye çalışmakta, ama İslam uygarlığının bu kitapta anlatılan müzik, felsefe, şiir, görsel sanatlar ve manevi kavrayış gibi alanlardaki başarısının çoğunu reddetmektedirler.

Kadınlar ve Müslüman Toplumlarda Toplumsal Dönüşüm

İslamda yeniden canlanmaya ve Batı'nın egemenliğine tanık olan son iki yüzyıl boyunca, insanlığın onda birini oluşturan Müslüman kadınların yeri ve davranış biçimleri ciddi bir kavga alanı olmuştur. Eskiden beri ev ve ailenin son derece mahrem dünyasının yurttaşları olan kadınlar kendilerini, Müslüman toplumlardaki toplumsal dönüşümü kontrol altına alma mücadelesinin ön saflarında bulmuşlardır. Bu mücadelede, kamusal dünyaları Batı'nın iktidarı ve kültürü tarafından işgal edilen Müslümanlar özel bir İslami alan korumaya çalışmışlar; devlet erkini güçlendirme sevdasındaki Müslüman seçkinler devletin toplumdaki etkisini artırmaya ve yerel akraba, aşiret, cemaat gruplarına bağlılıkları azaltmaya uğraşmışlar; siyasi iktidarı laik seçkinlerin elinden kapma çabasındaki İslamcılar Batı değerleri ve kültürünün yozlaştırıcı varlığına karşı kampanyalar yürütmüşlerdir. Kadın meselesine yaklaşımlar, örneğin onların kamusal alanda kapanmaları ya da açılmaları sorunu, bir yandan tarafların toplumsal konumlarına, bir yandan da erk oyununun sonucuna bağlı olmuştur. Atatürk Türkiye'sinin seçkinleri örtülü kadınları "karafatmalar" diyerek küçümserken, İran'da şah rejiminin İslamcı muhalefeti açık kadınlarla "boyalı bebekler" diye alay etmiştir. İki tarafın bu çapraz küfür ateşi ortasında kalan kadınlar ise giderek kamusal alanda daha önemli toplumsal aktörler olmaktadırlar.

19. yüzyıldan başlayarak reformizmin etkisi, Batı'nın gücüyle birleşerek kent kadınlarının konumunda bir dönüşüm yaratmıştır. Ondan önce, şeriatın egemen olduğu kamusal alanın tersine, hane zayıfların, kölelerin, oğlanların ve kadınların yeri olarak görülüyordu. Burada "İslami" diller değil, hâlâ yerel lehçeler konuşulabiliyordu; birçok pagan âdeti sürdürülebiliyor, büyüye inanılabiliyordu. En önemlisi, bir erkeğin Tanrı'ya bağlılığını zayıflatabilecek cinsellik buradaydı. Ama reformcu dünyada kent kadınları insanı iyi bir Müslüman gibi yaşamaktan saptıracak erotik nesneler değil,

bizzat yaşamın sürdürülmesini sağlayan kişiler olarak görülmeye başlandılar. Böylece Hindistan'da klasik reformist literatürün bir örneği olan Mevlana Eşref Ali Senavi'nin (1864-1943) *Bihişti Zevar*'ında (Cennetin Mücevherleri) kadınlardan, kendileri ve hane halkları için İslamın egemenliğini sağlayacak bütün İslami bilgiye sahip olmaları bekleniyordu. Senavi böylece kadınlara İslami toplumu yaşatmakta erkeklerle eşit sorumluluk yüklüyordu. İslamcı Mevdudi daha da ileri giderek, onlara sorumluluğun daha büyük bölümünü veriyor, 1930'larda, "Harem İslam uygarlığının en güçlü kalesidir; onun kuruluş nedeni, eğer bir gün bir aksilikle karşılaşırsa, bu uygarlık için sığınak oluşturmaktır" diye yazıyordu.

Müslüman ulus-devletler kurmak kaygısındaki Müslüman modernistler ve laik seçkinler için, kamusal alanda kadınların peçesinin açılması hem ilerlemenin hem de devletin milliyetçi ideolojisini ülkenin dini güçlerine dayatma gücünün simgesi olmuştur. Örneğin Türkiye'de, 1908'deki Jöntürk devrimi sonucunda kurulan hükümeti, bir kadın ziyaretçi "Türk feminist hükümeti" olarak adlandırıyordu. Türkçülük ideolojisi kadınlar için bir Panislam altın çağından söz ederken, savaşın etkisi 1912'den başlayarak görülmemiş sayıda kadının işgücüne katılmasına yol açtı. Atatürk Jöntürklerin bıraktığı yerden devam ederek, 1920'lerde peçeyi kaldırdı ve 1934'te kadınlar seçme seçilme hakkını verdi. 1937'de Millet Meclisi'ne seçilen 18 kadın, toplam üye sayısının yüzde 4,5'ini oluşturuyordu. Atatürk'un ulus inşa projesi kadınların modern devletin tam yurttaşları olmasını gerektiriyor ve İslam özel alana itiliyordu. Aynı nedenlerle İran'da Rıza Şah 8 Ocak 1936'da kadınlara peçelerini atarak devlet bürokrasisine katılma emri verdi. Oğlu 1960'larda ve 1970'lerde kadınlara oy hakkı vererek, yüksek devlet görevlerine seçilme olanağı tanıyarak ve kadınlar lehine birçok yasa çıkararak onların devlete, daha doğrusu kendisine sadakatlerini elde etmeye çalıştı. Modernleşme projesinin ve devlet iktidarını güçlendirmenin her zaman kadınların sorunlarından daha önemli olduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

Kadınların konumunun ne ölçüde siyasi güçler arasındaki oyunlara tabi olduğunu Pakistan ve Hindistan'daki son gelişmeler çok açık göstermektedir. İslamın ulus kavramının ayrılmaz bir parçası olduğu Pakis-

tan'da, iktidarını güçlendirme çabası içindeki General Ziyaü'l-Hak 1979'da İslami bir sistem getirerek kadınları İslamlaştırma programının odak noktası yapmış ve bir dizi ayrımcı yasa çıkarmıştır; Ziyaü'l-Hak'ın Pakistan devletine yeni ideolojik güç katma girişiminin bedelini kadınlar ödemişlerdir. O tarihten sonra Benazir Butto'nun bir kadın başbakan olarak göreve gelmesi de fazla bir şey değiştirmemiş, bu yasaların çıkarılmasına yol açan siyasi baskılarda bir zayıflama olmamıştır. 100 milyonun üstündeki cemaatleriyle nüfusun yaklaşık sekizde birini oluşturdukları Hindistan'da, Müslümanların ortak bir Hint Medeni Kanunu'na tabi olmak yerine Müslüman şahıs hukukunu sürdürmeleri, kendi kimliklerini sürdürme becerilerinin simgesi olmuştur. 1980'lerin ortalarında boşanmış bir Müslüman kadın olan Şah Banu, Müslüman şahıs hukukunun kendisini mahkûm ettiği yoksulluktan kurtulmak için Hint Cezai Muhakeme Usul Kanunu çerçevesindeki bakım haklarını kullanmaya çalıştığında, konu gündemin en üstüne oturmuş, bu mesele Müslüman kadınları Müslüman cemaatinin, hatta bizzat Hindistan'ın geleceğine ilişkin tartışmanın ön saflarına sürmüştür. Müslüman dini liderler Müslüman şahıs hukukunun dokunulmazlığını korumak için harekete geçerken, Hindu sağcılarının liderleri konuyu Hindistan devletinin, azınlıklara tanıdığı özel ayrıcalıklar, çoğunluğu oluşturan Hindulara tanımayan laik temeline saldırmak için kullanmışlardır. İzleyen dönemde Hindistan'da cemaat politikaları giderek şiddetlenmiştir. Hindu sağcıların daha önce görülmemiş bir çoğunlukla iktidara geldikleri bu süreçte, hem Müslüman erkekler, hem de Hindular Müslüman kadınların sırtına, Müslüman kimliğinin ana simgesi olmak sorumluluğunu yüklemişlerdir.

İslamcılığın yükselişi kadınlara yönelik baskıları artırmıştır. 20. yüzyıl ortalarında, laik ulus inşası döneminin zirvesinde, pek çok Müslüman kentinde örtülü kadınlar marjinalken, bugün açık kadınlar bu duruma düşmüşlerdir. İslamcılık gibi bu değişim de bir yandan geleneğe geri dönüş, bir yandan da Batı'ya tepki olarak yorumlanmıştır. Yakın dönemlerde Mısır'da peçeyi benimseyen kadınlar arasında yapılan bir araştırma –ki bu, Musellem'i işaret ettiği gibi mutlaka peçe olmak zorunda değildir ve İslami standartlara uygun herhangi bir giyinme biçimi olabilir– sorunun

kültürel otantiklikten öteye gittiğini göstermektedir. Benimsenen giysiler geleneksel giysilerden farklıdır. Bu giysileri benimseyenler genellikle kente göçen ilk kuşağın çocuklarıdır; çoğu eğitimlidir, yukarı doğru hareketlidirler ve toplumlarının öncüsü olma amacını gütmektedirler. İslami giyim bu kadınlar için İslami kimlik belgesi olduğundan, umumi yerlerde daha kolay hareket etmelerine ve ahlaksız damgası yemeden erkeklerle etkileşim içinde olmalarına olanak sağlamaktadır. Bu giyim onların kamusal alanda hareketlerini meşrulaştırmaktadır. Bu kadınların görüşlerinin tahlili, onların kesinlikle tutucu olmadıkları fikrini vermektedir: Çoğu eğitim, iş ve siyasi haklar istemekte ve yalnızca evlilikte eşitlik konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Müslüman kentlerin sokaklarında yeniden çok sayıda örtülü kadının ortaya çıkması, geleneklere dönüşten ya da kültürel otantikliğin vurgulanmasından çok, Leyla Ahmed'in dediği gibi "moderniteye ulaşma ve burada ilerleme kararlılığını simgeleyen bir üniformadır."

Ne yazık ki İslamcı erkeklerin hepsi bu görüşü paylaşmamaktadır. Gerçekte örtülü kadınlar kendi ilerleme yolları üstündeki engelleri aşmaya çalışırken, bu yolların bir yere çıkmamasında kararlı olan hareketleri destekliyor olabilirler. İran devriminin hemen ardından İslami olmayan yasalar iptal edilmiş, adalet sistemi kadınlara yasaklanmış, umumi yerlerde kadınlarla erkekler birbirlerinden ayrılmış, örtünmek zorunlu hale getirilmiş, örtünmemeye yetmiş dört kırbaç cezası uygulanmıştır. Cezayir'de yığınsal işsizlik olan bir ortamda faaliyet gösteren İslami Kurtuluş Cephesi, kadınların çalışma hakkına karşı çıkmakta, oy verme haklarını sınırlamayı amaçlamakta, kendi siyasi gösterilerine kadınların katılmasını istememektedir. Cephe başka ülkelerde İslamcılığın kadınlara açtığı tüm kanalları kapatma niyetindedir. Ancak yukarıda savunduğumuz gibi, İslamcı rejimler uzun vadede siyaset ve ekonominin disiplinlerine saygı göstermek zorundadırlar. İran'da kısa sürede durum bu olmuştur. Irak'la savaş ve bu savaşta çok büyük sayıda erkek kaybı, gerek askeri destek faaliyetlerinde, gerekse devlet dairelerinde kadınlara yer açmıştır. Giyim kuşam kuralları hâlâ sıkı sıkıya uygulanmaktadır, ama bunlar şimdi daha çok kadınların kamusal yaşama katılımına olanak vermek amacını gütmektedirler. Aynı şekilde, İslamcı rejimler ekonomik kalkınma mücadelesinde, nüfuslarının yarısını-

nın temsil ettiği ekonomik enerjiyi göz ardı edemeyeceklerinin de farkına varacaklardır. Sonunda Müslüman toplumlar son yüzyılların en köklü toplumsal devriminden, kadın-erkek ilişkilerinin yeniden düzenlenmesinden kaçınamayacaklardır. Muhtemelen bugün karşılarındaki en büyük sorun da budur.

Küreselleşme ve Müslüman Dünyası

Çağdaş Müslüman dünyası, haritasının biçiminden düşüncelerinin biçimine kadar, çok büyük ölçüde Batı ile acılı etkileşimin bir sonucudur. Batı iktidarı onlara bir ulus-devlet dünyası bırakmış, Batı etkisi bu devletleri yöneten seçkinlerin biçimlenmelerine katkıda bulunmuştur. Bu toplumlarda bugün kasabalardaki geleneksel âlimlerden tarladaki köylülere kadar Batı uygarlığının şu ya da bu yönünden etkilenmemiş pek az kimse vardır. Bu bir farklı sesler dünyasıdır; farklı ulusal sesler, ulusların içinde farklı sesler, hareketlerin içinde farklı sesler dünyası. Müslümanlar Batılılardan daha fazla yekvücut davranıp konuşacaklar diye bir şey yoktur. Gene de çok geniş kesimlerce paylaşılan duygusal ifadeler söz konusudur. Örneğin ramazanda oruç tutmak ya da hac gibi büyük dini törenlerin geniş çaplı kutlanmaları, Müslümanların dini düzeydeki birliklerinin çarpıcı ifadesidir. Ayrıca, Batı'nın çifte standart olarak görülen tutumuna öfkenin izleri sürmektedir. Batı, Körfez'de kendi çıkarları tehlikeye düştüğünde "adalet" adına müdahaleye hazırdır, ama kendi çıkarlarının söz konusu olmadığı durumda, örneğin Filistin, Bosna, Çeçenistan ve Keşmir'de Müslümanları ilgilendiren davalarda ya çok sınırlı ya da çok geç müdahale etmektedir. Müslümanlara hak ettikleri saygının gösterilmediği duygusu yaygındır.

Gelecekte Müslüman dünyası büyük olasılıkla dış güçlerle daha da kuvvetli ilişkiler içine girecek ve muhtemelen onlarla etkileşimi, biçimlenmesini belirleyecektir. Çağdaş Müslüman toplumu, İslam ülkeleri dışında yaşayanların merkez ülkelerle sürekli temas içinde olduğu bir dünya toplumudur. Yeni elektronik iletişim araçları, telefon, faks, satelit televizyon ve internet, şimdiye kadar görülmemiş bir hız ve yoğunlukta fikir ve kültür değiş tokuşuna olanak sağlamaktadır. Ayrıca bu iletişimin İslamcı hareketlerin artan etkinliğiyle pek uzun süre engellenmesi olası değildir; Musel-

lem'in gösterdiği gibi, şeriat bu yaklaşımları Müslüman evinin eşiğinde durdurmaktadır. İslamcılar yabancı etkileri kamusal alandan uzaklaştırabilirler, ama onların ev içi alanı etkileme kabiliyetleri sınırlıdır.

Tarih, Müslümanların birçok kültüre katkıda bulunarak olağanüstü insanlık başarıları sağlayabildiklerini göstermektedir. Bunu yaparken de yalnızca kendileri değil, tüm insanlık için zengin bir birikim oluşturmuşlardır. Bu kitabın göstermeye çalıştığı gibi, Kuran'ın ve Peygamber'in yaşamının insanlara ve insan topluluklarına sundukları ahlaki vizyon onların sürekli esin kaynağı olmuştur. Müslümanların geleceğine beslediğimiz umudun ardında da işte bu bakış ve geçmişin başarıları yatmaktadır.



"Biz Allah'a aidiz ve sonunda ona döneriz."
(Sivas'ta Şifaiye Medresesi'nden hat örneği; 1278)

Kaynakça

Bu kaynakçanın amacı okuyucunun kitapta işlenen konularda derinleşmesine yardımcı olmaktır. Aşağıda sıralanan yapıtların çoğunda daha ayrıntılı kaynakçalar bulunabilir. J. D. Pearson, *Index Islamicus*, Cambridge, 1958'den günümüze, adlı yapıtta 1906'dan başlayarak dergiler, 1976'dan başlayarak kitaplar bulunabilir. Konunun bütün alanlarında önemli bir başvuru yapıtı da şudur: H. A. R. Gibb, vd., *The Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, Leiden, 1960'tan günümüze. Yararlı atlaslar şunlardır: R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples*, Amsterdam 1957; F. Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500*, Oxford, 1982; J. L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook*, Seaatle, 1984.

Giriş

İslam tarihini inceleyen iki önemli yapıt vardır: M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 c., Chicago, 1974 ve I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988. Bu iki kitabın yanı sıra, Hodgson'ın İslam uygarlığını küresel tarih çerçevesine oturttuğu makaleler derlemesi de okunmalıdır: *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, ed. Edmund Burke III, Cambridge, 1993. Batı'daki tutumlar konusunda N. Daniel'in öncü çalışmaları vardır: *Islam and the West: the Making of an Image*, Edinburgh, 1960 ve *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, 1966. Bunları destekleyici yapıtlar şunlardır: R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1962; M. Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, Seattle, 1987; A. Hourani, *Islam in European Thought*, Chicago, 1991 ve E. Said'in batıdaki Doğu araştırmalarına ciddi eleştiri getiren kitabı *Orientalism*, Londra, 1978. Müslümanların 1800'den önce Batı'ya yönelik tutumlarını anlayabilmek için en iyi kitap B. Lewis'in yapıtıdır: *The Muslim Discovery of Europe*, Londra, 1982. 19. yüzyılda Batı'yı ziyaret eden Müslümanların izlenimlerini anlattıkları çok sevimli yapıtlar vardır. *Disorienting Encounters: Travels of a Moroccan Scholar in France in 1845-46*, çev. ve ed. S.C. Miller, Berkeley, 1992 bunlara çok iyi bir örnektir. Müslümanların Batı'ya duydukları öfke ve antipati için bkz. M. Iqbal, *Javid-nama*, çev. A. J. Arberry, Londra, 1966; S. A. A. Maududi, *Purdah and the Status of Women in Islam*, çev. ve ed. Al-Ashari, Delhi, 1974; J. Al-i Ahmed, *Occidentosis: A Plague from the West*, çev. R. Campbell, Berkeley, 1984. Avrupa'nın İslama borcu için bkz. W.M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh, 1972 ve G. Makdisi'nin iki önemli kitabı: *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981 ve *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh, 1990. Bağımsızlıkla ilgili konular için bkz. Akbar Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, Londra, 1992. Atatürk'ten alıntının kaynağı B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı, Oxford, 1968; Mevdudi'den alıntının kaynağı *Purdah and the Status of Women in Islam*.

Birinci Bölüm

İslam öncesi Ortadoğu konusuna giriş için P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Londra, 1971 ve yeni basımları kolay okunur (ve güzel resimli) bir yapıttır. Ancak Arabistan konusunda şu yapıtlar tavsiye edilebilir: *Cambridge History of Islam*, c. I, Cambridge, 1970'te I. Shahid'in

yazdığı bölüm ve I. Goldziher'in klasik yapıtı *Muslim Studies,* çev. S. M. Stern, c. I, Londra, 1967 (ilk basım 1889).

İslamın kökenleriyle ilgili tartışma tanıtıcı yapıtlara henüz yansımamıştır, ama okuyucu bu konuda M. A. Cook'un, diğer açılardan da tavsiye edilecek küçük kitabı *Muhammad,* Oxford, 1983 ve yeni basımlarında bir şeyler bulabilir. Okuyucu önce daha geleneksel kimi yapıtları (örneğin W. M. Watt, *Muhammad, Prophet and Statesman,* Oxford, 1961 ve yeni basımları; F. Gabrieli, *Muhammed and the Conquests of Islam,* Londra, 1968) okuduğunda söz konusu kitabı daha iyi takdir edebilir. F. Gabrieli'nin kitabı fetihler konusuna da kolay bir giriştir. Benim görüşlerimin en kolay bulunabileceği yer P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam,* Princeton, 1987'nin son iki bölümüdür.

Fetihlere ilişkin son çıkan yapıtlar şunlardır: F. M. Donner, *The Early Islamic Conquests,* Princeton, 1981 ve W. E. Kaegi, *Byzantium and the Early IslamicConquests,* Cambridge, 1992. Her iki kitap da Bereketli Hilal bölgesinde yoğunlaşmaktadır. İslam uygarlığının doğuşunun anahatları M. A. Cook, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations,* ed. S. N. Eisenstadt, Albany, N. Y. 1986'da çok iyi biçimde verilmektedir.

Emevi döneminin siyasi ve toplumsal tarihi için, kısa ve aydınlatıcı bir yapıt olan G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam,* Londra, 1986 yararlı olacaktır. W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought,* Edinburgh, 1973'te mezheplerin gelişmesi ve erken dönem dini düşünceler hakkında kapsamlı bilgi vardır. M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam,* New Haven ve Londra, 1985 de yararlıdır, ancak yalnızca İmami Şiiliği kapsamaktadır. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law,* Oxford, 1964'ün ilk bölümleri hukuk ve gelenekçiliğe bir giriş oluştururlar. Hadislerin tarihlenmesi tartışmasına en kısa giriş P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law,* Cambridge, 1987, 2. bölümde bulunabilir. Abbasi devrimi için okur E. L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid rule, 747-820,* Minneapolis ve Chicago, 1979 adlı yapıtın ilk bölümüne danışabilir.

H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate,* Londra, 1986'da Abbasilerin el-Mamun'a kadarki siyasi tarihi hakkında bilgi bulunmaktadır. Şuubiye hakkında en iyi temel kitap Goldziher'in *Muslim Studies,* c. 1 adlı yapıtıdır, ancak en iyi yorum H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam,* Londra, 1961'de bulunabilir. Buradaki Emevi ve Abbasiler hakkında anlatımlar için ben P. Crone, *Slaves on Horses, the Evolution of the Islamic Polity,* Cambridge, 1980'den yararlandım. Ancak, Memlûk kurumu hakkında okur D. Pipes, *Slave Soldiers and Islam,* New Haven ve Londra, 1981 adlı yapıtı daha kolay okunur bulacaktır.

F. Daftary, *The Ismâ'ilis,* Cambridge, 1992'de başlangıcından günümüze kadar İsmaili tarih ve öğretisinin yararlı bir incelemesini sunmaktadır. 10. ve 11. yüzyılların siyasi tarihi en anlaşılır biçimde H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates,* Londora ve New York, 1986'da bulunabilir; yapıt 6. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar tüm dönemi kapsamaktadır. Fetihlerden Türk işgaline kadar İran tarihi için, çoğunluğu mükemmel bir yapıt olan *The Cambridge History of Iran,* c. 4, Cambridge, 1975'e danışılabilir. 10. ve 11. yüzyıllarda toplum ve kültür konusunda A. Mez, *The Renaissance of Islam,* Patna, 1937 (Almanca aslı, 1922) hâlâ en iyi kitaptır.

İkinci Bölüm

P. M. Holt, *The Age of the Crusades, The Near East from the eleventh century to 1517,* Londra, 1986'da Arap ülkeleri, Sudan ve Anadolu'nun siyasi tarihi anlatılmaktadır. Irak'ın doğusundaki ülkelerin tarihi

için bkz. D. Morgan, *Medieval Persia 1040-1517*, Londra, 1988. R. S. Humphrey, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, düz. baskı, Londra, 1991 bu dönemin kilit tarihi sorunlarından bazıları için iyi düşünülmüş ve kaynakçalı bir rehber oluşturmaktadır. C. E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*, Edinburgh, 1963 ve *The Later Ghaznavids*, Edinburgh, 1977 başlıklarından sanılabileceğinden daha geniş bir dizi konuyu kapsarlar ve erken dönem Selçukluların tarihi ile ortaçağda İslam askeri örgütlenmelerinin incelenmesi için özellikle yararlıdırlar. Askeri konuda Bosworth ve diğerlerinin *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. V. J. Parry ve M. E. Yapp, Londra, 1975'teki makalelerine de danışılabilir. S. D. Goitein'ın zarif ve bilimsel büyük eseri *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Cairo Geniza*, 5 c., Berkeley and Los Angeles, 1967-88, tarih yazımında bir başyapıt olarak kabul edilir. Kitap hemen tümüyle Yahudi kaynaklarına dayanmakla birlikte, on birinci ve on ikinci yüzyıllarda Müslüman ekonomisini ve toplumunu anlayabilmek için temel önemdedir.

A History of the Crusades, ed. K. M. Setton, vd., 6 c., düz. baskı, Madison, 1969-89, Haçlı Seferlerinin uzun (ama düzensiz) bir tarihidir; B. Lewis, H. A. R. Gibb ve C. Cahen'in İslami konulardaki makaleleri özellikle yararlıdır. Müslümanların karşı Haçlı Seferleri hakkında daha çok şey öğrenmek isteyenler, *Arab Historians of the Crusades*, ed. ve çev. F. Gabrieli, Londra, 1969 ile M. C. Lyons ve D. E. P. Jackson, *Saladin, the Politics of Holy War*, Cambridge, 1982'ye danışabilirler. Müslümanlar ile Hıristiyanların çatışma içinde oldukları diğer bir önemli alana ilgi duyanlar R. Fletcher, *Moorish Spain*, Londra, 1992'yi son derece düşündürücü bulacaklardır. Aynı yazarın *The Quest for El Cid*, Londra, 1989 ve yoğun bir yapıt olan *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S.K. Jayyusi, Leiden, 1992 başlıklı kitaplarında İspanya'nın Müslüman tarihinin daha özel yönleri ele alınmaktadır. E.W. Bovil, *The Golden Trade of the Moors*, düz. baskı, Oxford, 1968 yalnızca Murabıtın ve Muvahhiddin'i değil, Sahra'nın güneyinde İslam'ın yayılmasını da tartışmaktadır.

M. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton, 1977'de geç ortaçağda artan iktisadi ve siyasi güçlüklerin ana nedenlerinden birine ışık tutmaktadır. Mısır ve Suriye'de Memluk hanedanı için bkz. D. Ayalon'un *Studies on the Mamluks of Egypt (1250-1517)* ve *The Mamluk Military Society*, Londra, 1979 kitaplarında derlenen önemli makaleleri ve R. Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, Beckenham, 1986. E. Atil, *The Renaissance of Islam: Art of the Mamluks*, Washington, DC, 1984 ve Mugarnas, ed. O. Grabar, içinde *The Art of the Mamluks*, c. 2, New Haven and Londra, 1984 Memluk döneminin kültürel ve toplumsal yönleri incelenmektedir. R. Irwin'ın *The Arabian Nights: A Companion*, Harmondsworth, 1994 adlı yapıtı ortaçağ Arap edebiyatı, popüler kültür, seks, büyü ve suç gibi konuları kapsamaktadır.

D. Morgan, *The Mongols*, Oxford, 1986'da Memlûkların baş düşmanlarının tarihi çok kolay okunabilir bir biçimde anlatılmakta ve İran ve Irak'ı işgallerinin etkileri değerlendirilmektedir. Moğollar sonrası dönemde İran ve Timurilerin yükselişi için en iyi rehber, *Cambridge History of Iran*, ed. P. Jackson ve L. Lockhart, c. 66, Cambridge, 1986'da H. R. Roemer'in yazdığı bölümdür. Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşu öncesinde Anadolu'nun tarihi çok iyi araştırılmamıştır, ama C. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, Londra, 1971'de bu tarihin canlandırılması için gerekli malzemelerin çoğunu sağlamaktadır. H. İnalcık'ın kolay anlaşılır yapıtı *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, Londra, 1973, siyasi tarihten öte bir çalışmadır. E. Babinger'in *Mehmed the Conqueror and his Time*, Princeton, 1978 Amerikalı editör R. Mannheim'ın dipnotlarıyla yaptığı ekleme ve

düzeltmeler sayesinde daha değerli bir hale gelmiştir. K.N. Chaudhuri'nin *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, 1985 ve *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, 1990 başlıklı yapıtları konularına Braudelci bir yaklaşım getiren, okunması biraz güç olsa da ilginç kitaplardır.

Dönemin havasını kavramanın belki de en iyi yolu temel kaynaklardan bazılarını okumaktır. Usamah ibn Munqidh, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades*, New York, 1929 son derece canlı bir özgeçmiştir. The *Travels of Ibn Jubayr*, çev. ve ed. R. J. C. Broadhurst, Londra, 1952'de İspanya'dan Müslüman bir hacı Granada'dan Mekke'ye ve Selahattin'in ve Abbasi halifesinin topraklarına yaptığı yolculuğu anlatır. İbn Battuta daha da uzaklara gitmiş, Afrika ve Asya'yı gezmiştir. Battuta'nın *Seyahatname*'sinin ancak üç cildi H. A. R. Gibb tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Hakluyt Series, Cambridge, 1958-71), ama R. E. Dunn *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveller of the Fourteenth Century*, Beckenham, 1986'da onun seyahatlerine dayanarak ortaçağda Müslüman dünyasının nasıl işlediğinin bir özetini çıkarmıştır.

Üçüncü Bölüm

1500-1800 arası dönem, özellikle de dört büyük Türk-Moğol devleti, İslam tarihinin diğer yüzyıllarına göre daha iyi belgelenmiştir. Belge, tarih, edebi metin ve dini incelemeler için ana kaynak, Osmanlı'nın Arapça konuşan eyaletleriyle birlikte İran ve Doğu Avrupa'ya ilişkin malzemeler de içeren Osmanlı arşivleridir. Safevi, Özbek ve Mugal devletleriyle Afrika ve Güneydoğu Asya'nın o tarihlerde ortaya çıkan İslam devletleri için böyle bir kaynak derlemesi bulunmamaktadır. Gene de geleneksel anlatımlar, dini biyografi derlemeleri, anılar ve Avrupalı gezginlerin yapıtları bu devlet ve bölgeler hakkında bize çok çeşitli bilgiler sağlamaktadır. Sosyoekonomik tarihe ilişkin veriler bütün bölgeler için azdır, ama Osmanlı kayıtlarında bu alanda görece çok malzeme vardır ve sikke ve vakıf senetlerinden ekonomik eğilimler, fiyatlar ve ücretler konusuna ciddi bilgi edinilebilmektedir. Bu dönemde İslam ülkeleri hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyenlerin ilk okumaları gereken kitap, bu bölümle aynı malzemeyi çok daha derinlemesine inceleyen E. Robinson'ın *Atlas of the Islamic World since 1500* başlıklı yapıtıdır (Oxford, 1982). Ayrıntılı kaynakça veren ikinci bir genel inceleme I. M. Lapidus, *A History fo the Islamic Societies*, Cambridge, 1988'dir.

Türk-Moğol devletleri: Osmanlı İmparatorluğu'nun ve eyaletlerinin tarihi hakkındaki bilgilerimiz bir dizi yeni makale ve monografiyle genişlemiştir. H. İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, Londra, 1973 gene başlangıç noktasını oluşturmaktadır. İmparatorluğun bir incelemesi için bkz. S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1976. B. Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman, Okla, 1963'te Osmanlı başkentinin tarihini incelemektedir. C. Fleischer, *Mustafa Ali: Ottoman Bureaucrat and Intellectual*, Princeton, 1986'da 16. yüzyılın kültürel ve entelektüel tarihi hakkında önemli ipuçları vermektedir. Osmanlı'da dini sınıflar için bkz. H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the west*, Oxford, 1950-57 ve J. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra, 1937. M. Cook ve S. Faroqhi, iki önemli sosyoekonomik tarih yazarıdır. Bkz. M. Cook, *Population Pressure in RuralAnatolia, 1450-1600*, Londra, 1972 ve S. Faroqhi, *Towns and Townsmen in Ottoman Anatolia, Trade, Craft and Food Production in an Urban Setting*, Cambridge, 1984.

Osmanlı tarihiyle karşılaştırıldığında Safevi imparatorluğu aynı derecede iyi belgelendirilmemiştir. İmparatorluğun Timuri öncelleriyle Safeviler hakkında en iyi ön kitap *The Cambridge History of Iran*, ed. J. A. Boyle, c. 5, Cambridge, 1968'dir. İran'da Timurile'in sanatsal mirası için bkz. T. W. Lentz and G. D. Lowrey, *Timur and the Princely Vision*, Los Angeles, 1979. İran siyasi ve dini tarihi konusunda çok iyi bir Almanca çalışma H. R. Roemer, *Persien Auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750*, Beirut, 1968'dir. M. Keyvani, *Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period*, Berlin, 1982 ve J. Quiring-Zoche, *Isfahan in funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert*, Freiburg, 1980 iktisadi tarihe ilişkin iki önemli kitaptır. İran'da devlet ve din konusu çoğunlukla dergi makalelerinde tartışılmıştır; bkz. Lapidus'un yapıtları. Ayrıca bkz. F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*, Albany, N. Y., 1976. İmparatorluğun çöküşü için bkz. L. Lockhart'ın iki yapıtı: *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge, 1958 ve *Nadir Shah, A Critical Study*, Londra, 1938.

Mugal İmparatorluğu'na bir giriş için bkz. J. F. Richards, *The Mughal Empire*, Cambridge, 1992. İran'da olduğu gibi Mugal arşivleri de 18. yüzyılda büyük ölçüde yok olmuşlardır, ama Mugal tarihçileri özellikle 16. ve 17. yüzyıla ilişkin oldukça çok sayıda anı, çağdaş tarihçeler ve idari incelemeler bulabilmektedirler. Bunlar arasında hanedanın kurucusunun olağanüstü samimi ve kendine özgü otobiyografisi olan *The Babur-nama*, çev. A. S. Beveridge, Londra, 1969 bulunmaktadır. Babür'ün kızlarından biri, özellikle saray kadınlarının yaşamını anlattığı anılarını yazmıştı: *Humayun-nama*, çev. A. S. Beveridge, Delhi, 1972. Babür'ün imparatorluğunu pekiştiren torunu Ekber okuma yazma bilmezdi, ama dostu ve veziri Ebu'l Fazl bize hem onun döneminin ayrıntılı bir öyküsü olan *The Akbar Nama*, Delhi, 1987'yi, hem de imparatorluğun 16. yüzyıldaki atlasını (*Ain-i Akbari*, Delhi, 1988) bırakmıştır. Oğlu Cihangir'in kendi dönemine ilişkin anıları olan *Tuzuk-i-Jahangiri*, çev. A. Rodgers, Delhi, 1978, saray yaşamı ve sanatlar üstüne yorumlar açısından özellikle zengindir. I. Habib'in başını çektiği "Aligarh ekolü" uzun zamandır Mugal Hindistan'ın sosyoekonomik tarihi üzerinde yoğunlaşmıştır; bkz. I. Habib, *The Agrarian System of Mughal India, 1556-1707*, Bombay, 1963. Hint-Müslüman entelektüel ve dini yaşamı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. A. Ahmad, *Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1969. M. Alam, *The Crises of Empire in Mughal North India, Oudh and the Punjab, 1707-1746*, Delhi, 1986'da Mugal devletinin çöküşünü tahlil etmektedir.

Özbek Turan'ın tarihini yeniden canlandırmak güçtür, ama döneme ilişkin temel bilgiler için Safevi tarihi altında sözü edilen Timuri tarihi yapıtlarına bakınız. Bölge hakkındaki önemli çalışmaların büyük bölümünü Ruslar yapmışlardır, ama tüm bu döneme ilişkin en iyi temel kitap R. D. McChesney, *Waaf in Central Asia*, Princeton, 1973'tür.

Afrika ve Güneydoğu Asya: Afrika ve Güneydoğu Asya'nın çok geniş ve kültürel çeşitlilikteki bölgelerinde İslamı incelemek çok zor bir meseledir. Lapidus'un yapıtları dışında Afrika için en iyi başlangıç noktası şunlardır: P. E. Ofori, *Islam in Africa South of the Sahara: A Select Bibliographic Guide*, Mendelin, 1977 ve S. M. Zoghby, *Islam in Subsaharan africa: A Partially Annotated Guide*, Washington, D.C., 1978 ile *Cambridge History of Africa*'da (Cambridge, 1973'ten günümüze) ilgili ciltler. Endonezya'da İslama ilişkin bir bibliyografya kılavuzu da şudur: B. J. Boland and I. Farjon, *Islam in Indonesia, a Bibliographic Survey*, Dordrecht, The Netherlands, 1983. Bölgenin, İslam konusunda oldukça fazla bilgi içeren, F. Braudel geleneğinde genel bir incelemesi için bkz. A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-*

1680, New Haven, 1988'den günümüze. Lapidus'un adı geçen yapıtları dışında bkz. M. Majul, *Muslims in the Philippines*, Quezon City, the Philippines, 1973.

Dördüncü Bölüm

İslam tarihinin bu dönemine giriş için en yararlı yapıt M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 c., Chicago, 1974'tür. Özellikle 3. cilt olan *The Gunpowder Empires and Modern Times*'ın ikinci yarısında 18. yüzyıl sonundan itibaren İslami dünya sisteminin ve İslami fikirlerin gelişiminin çok ustaca bir tahlili yapılmaktadır. Bu çalışmayı tamamlayıcı, daha yakın tarihli yapıtlar da şunlardır: F. Robinson, *Atlas of the Islamic Islamic Societies World since 1500*, Oxford, 1982; J. O. Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Colorado, 1982; I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988. A. Hourani, *A History of Arab Peoples* (Cambridge, Mass. 1991) adlı yapıtında Müslüman dünyasının çok önemli de olsa bir kesimi hakkında benzer bir çalışma yapmıştır.

19. yüzyılın başından beri yaygın biçimde yükselen reform ve yeniden canlanma hareketi için başlangıç noktası *The Cambridge History of Islam*, 2 c., Cambridge, 1970 olabilir. Daha sonra şu yapıtlar incelenebilir: G. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia", *The Arabian Peninsula* içinde, ed. D. Hopwood, Londra, 1972; P. Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge, 1972; M. Ahmed, *Saiyid Ahmad Shahid*, Lucknow, 1965; Q. Ahmad, *A History of the Fara'idi Movement in Bengal, 1818-1906*, Karachi, 1965; R. Israeli, *Muslims in China: A Study of Cultural Confrontation*, Londra, 1980; B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, Cambridge, 1976; J. Abun Nasr, The Tijaniyya: a Sufi Order in the Modern World, Oxford, 1960; M. Hiskett, *The Sword of Truth: The Life and Times of Shchu Usuman dan Fodio*, New York, 1973; E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949; *Charisma and Brotherhood, African Islam* içinde, ed. D. B. Cruise O' Brien and C. Coulon, Oxford, 1988.

Avrupa'nın yükselişi ve bunun Müslümanlar arasında yarattığı farklı tepkiler için, yukarıda sayılan temel yapıtların yanı sıra, İslama meydan okuyan yeni iktidar çerçevelerini, yani modern devlet ve Batı bilgisini konu alan bazı incelemeler okunabilir. F. Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, 1974; H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, Texas, 1982 ve J. P. Piscatori, *Islam in a World of Nation States*, Cambridge, 1986 bunlardan yalnızca birkaçıdır. Belli Müslüman düşünürlerin tepkiler için bkz. örneğin N. R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley, 1968; M. Abduh, *The Theology of Unity*, Londra, 1966; C. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi, 1978 ve M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford, 1934.

Aynı şekilde, Müslüman dünyasının değişik kesimlerindeki tepkiler için bkz. B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı, Londra, 1968; Lord Kinross, *Ataturk: The Rebirth of a Nation*, Londra, 1964; P. J. Vatikotis, *The History of Egypt*, 2. baskı, Londra, 1980; T. Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge 1988; V. A. Martin, *Islam and Modernism*, Londra, 1989; H. E. Chehebi, *Iranian Politics and Religious Modernism*, Londra, 1990; H. Carrere d'Encausse, *Reforme et revolution chez les Musulmans de l'empire Russe, Bukhara 1867-1924*, Paris, 1964; A. Ahmed, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, Londra, 1967; F. Robinson, *Separatism among Indian Muslims: The*

Politics of the United Provinces' Muslims 1860-1923, Cambridge, 1974; B. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton, 1982; A. Jalal, *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge, 1990; J. L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*, Menlo Park, California, 1978; M. K. Hassan, *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur, 1980; M. Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, Yogyakarta, 1983; A. Benningsen and S. Enders Wimbish, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, Berkeley, 1985, P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, Londra, 1982; D.B. Cruise O'Brien, *The Mourids of Senegal: The Political and Economic Organisation of an Islamic Brotherhood*, Oxford, 1971.

Islamic Fundamentalism, ed. R. M. Burrell, Londra, 1989, İslamcılık konusuna bir giriş yapıtıdır. R. P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, Londra, 1969; G. Kepel, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, Londra, 1983; A. Weiss, *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State*, New York, 1986 ve *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, ed. N. Keddie, New Haven, 1983, "köktenci" İslamın yükselişini ve sonuçlarını inceleyen yapıtlardır. Abul A'la Maududi, *Towards Understanding Islam*, Karachi, 1960; C. Wendell, *Five Tracts from Hasan al-Banna (1906-1949)*, Berkeley, 1978 ve H. Algar, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley, 1981, önde gelen "İslamcı" düşünürlerin görüşlerine ışık tutmaktadır. Bu düşünürlerin, Batı'nın siyasi hegemonyasına meydan okuyan ana güç olarak görülen siyasi etkileri J. L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, New York, 1992'de araştırılmaktadır.

Nasır'a ilişkin alıntı M. E. Yapp, *The Near East since the First World War*, Harlow, 1991'den alınmıştır.

Beşinci Bölüm

MS 622'de doğuşundan günümüze kadar İslamın iktisadi ve toplumsal tarihi tek bir yapıtta, yeterli ve modern bir yaklaşımla ele alınmış değildir. Aşağıda sayılan yapıtların hepsi değerlidir ve ciddi olarak Müslüman halkları, onların ekonomik ve toplumsal tarihini öğrenmek isteyenlerce incelenmelidir. Bu listede, önyargılı ve taraflı görünmeden okuyucuya rehberlik etmek olanaksızdır.

F. Aalund, "The wakalat bazar'a: the rehabilitation of a commercial structure in the old city", *Islamic Cairo: Architectural Conservation and Urban Development of the Historic Centre* içinde, Art and Archeology Research papers, ed. M. Meinecke, Londra, 1978. Al-Abbas and Al-Malik Al-Afdal ibn Ali, *Bughyat al-Fallahin*, çev. R. B. Serjeant, "The cultivation of cereals in medieval Yemen", *Arabian Studies*, c. 1, 1974. R. McC. Adams, *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlements and Land Use on Central Floodplains of the Euphrates*, Chicago ve Londra, 1981. *The Evolution of Urban Society*, Londra 1966 ve *Land beyond Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains*, Chicago ve Londra, 1965. W. E. D. Allen, *Problems of Turkish Power in the Sixteenth Century*, Londra, 1963. *Arid Lands: A Goegraphical Appraisal*, ed. E.S. Hills, Londra, 1966. D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to Medieval Society*, Londra, 1955. Khatib al-Baghdadi, *The Topography of Baghdad*, çev. J. Lassner, Detroit, 1970. Al-Baladhuri, *The Origins of the Islamic State*, çev. P. H. Hitti, Londra, 1916. Ziya al-Din Barani, *Ta'rikh-i Firuz Shahi*, *The History of India as Told by its Own Historians* içinde, ed. ve çev. H. M. Elliott and J. Dowson, 8 c., c. 3, Londra, 1866-77. K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus, 1708-1758*, Princeton, 1980. R.

Brunschvig, *La Berberie orientale sous les Hasfsides: Des Origines a la fin du XV siécle*, 2 c., Paris, 1940-47. K. N. Chaudhuri, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, 1985 ve *Asia before Europe: The Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, 1990. K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, 2 c., Oxford, 1969. *The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society*, ed. C. Nelson, Berkeley and Los Angeles, 1973; özellikle T. Asad ve F. Barth. S. Digby, *War-horse and Elephant in the Delhi Sultanate: A Study of Military Supplies*, Oxford, 1971. P. W. English, *City and Village in Iran: Settlement and Economy in the Kirman Basin*, Madison, 1966. H. Gaube, *Iranian Cities*, New York, 1979. R. Gazzard, "The Arab House: its form and spatial distribution", *The Arab House*, ed. A. D. C. Hyland and A. Al-Shahi, Newcastle, 1986. S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966. L. Golvin and M. C. Fromont, *Thula: Architecture et urbanisme d'une cité de haute montagne en république arabe du Yemen*, Paris, 1984. J. Goody, *Technology, Tradition, and the State in Africa*, Londra, 1971. N. Hanna, *Construction Work in Ottoman Cairo 1517-1798*, Supplément aux Annales Islamologiques, Cahier 4, Cairo, 1984. H. Helbaek, "Ecological effects of irrigation in ancient Mesopotamia", *Iraq*, c. 22, 1960. D. Hill, *A History of Engineering in Classical and Medieval Times*, Londra, 1984. *A History of Land Use in Arid Regions*, ed. L. D. Stamp, Paris, 1961. *The Islamic City: A Colloquium*, ed. A. H. Hourani and S.M. Stern, Oxford, 1973. G. F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, New York, 1975. Al-Idiris, *La Géographie d'Idrisi*, Fr. Çev. P. A. Jaubert, Paris, 1836-40. H. İnalcık, *Studies in Ottoman Social and Economic History*, Londra, 1985. *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*, ed. A. L. Udovitch, Princeton, 1981; özellikle A. K. S. Lambton ve I. M. Lapidus. C. Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa*, Londra, 1982. M. Keyvani, *Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period: Contributions to the Socio-Economic History of Persia*, Berlin, 1982. A. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, çev. J. Crookenden, Cambridge, 1984. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Londra, 1981; "Kanat", *The Encyclopedia of Islam* içinde, ed. H. A. R. Gibb vd., 2. baskı, Leiden, 1960'dan günümüze. C. J. Lamm, *Cotton in Medieval Textiles of the Near East*, Paris, 1937. H. S. I. Lammens, *Le Berceau de l'Islam: L'Arabic occidentale a la veille de l'Hégire, c. 1, Le Climat – Les Bedouins*, Rome, 1914. *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. T. Khalidi, Beirut, 1984. I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, yeni baskı, Cambridge, 1984. J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages, Texts and Studies*, Detroit, 1970. G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Londra, 1966. Ma Huan, *Ying-yai Sheng-lan [The Overall Survey of the Ocean's Shores]*, ed. J. V. G. Mills, Cambridge, 1970. Al-Maqrizi, *Les Marches du Caire: Taduction annotée du texte de Maqrizi*, çev. A. Raymond, Cairo, 1979 ve *A History of the Ayyubid Sultans of Egypt*, çev. R. J. C. Broadhurst, Boston, 1980. M. Meyerhof, *Studies in Medieval Arabic Medicine*, ed. P. Johnstone, Londra, 1984. Ibn Miskawaihi, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, çev. ve ed. H.F. Amedroz and D. S. Margoliouth, Oxford, 1921. M. G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, 1984. Al-Muqaddasi, *Ahsanu-t-Taqasim fi Ma'rifati-l-aqalim*, ed. ve çev. G.S.A. Ranking and R.F. Azoo, Calcutta, 1901. A. Musil, *Arabia Deserta: A Topographical Itinerary*, New York, 1927; *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York, 1928; *The Middle Euphrates: A Topographical Itinerary*, New York, 1927. C. Niebuhr, *Travels through Arabia and Other*

Countries in the East, çev. R. Heron, w c., Edinburgh, 1792. R. Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914,* Londra, 1981. *Pastoral Production and Society: Proceedings of the International Meeting on Nomadic Pastoralism,* Paris, 1-3 December 1976, Cambridge, 1979. C. Pellat, *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VIIe-XVe s.),* Londra, 1976. *Perspectives on Nomadism,* ed. W. Irons and N. Dyson-Hudson, Leiden, 1972. A. Raymond, *Artisans et commercants au Caire au XVIIIeme siecle,* 2 c., Damascus, 1974. A. İbn Ridwan, *Medieval Islamic Medicine: Ibn Ridwan's Treatise, "On the Prevention of Bodily Ills in Egypt",* çev. ve önsöz M.W. Dols, Arapça metin ed. A.S. Gamal, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1984. M. Rodinson, *Islam and Capitalism,* Londra, 1980. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography,* Leiden, 1952. *Sa'na: An Arabian Islamic City,* ed. R. B. Serjant ve R. Lewcock, Londra, 1983. R.B. Serjeant, *Islamic Textiles,* Beirut, 1972 ve *Material for a History of Islamic Textiles,* Londra, 1942. A. Sousa, *Irrigation and Civilization in the Land of the Twin Rivers,* Baghdad, 1969 [İngilizce ve Arapça metin]. Ibn Taghri Birdi, *History of Egypt 1382-1469,* çev. W. Popper, c. 3 ve 4, Berkeley and Los Angeles, 1958-8. A. M. Watson, "A Medieval Green Revolution", ed. Udovitch, *The Islamic Middle East, 700-1900* içinde, ed. A. L. Udovitch (bkz. üstte) ve *Agricultural Innovation in the Early Islamic World,* Cambridge, 1983. G. Wiet, *Cairo: City of Art and Commerce,* çev. S. Feiler, Oklahoma, 1964. J. C. Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia: A Study of the Aflaj of Oman,* Oxford, 1977.

Altıncı Bölüm

Genel olarak ortaçağ Müslüman kentleri için bkz. I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages,* Cambridge, Mass., 1967 ve *The Islamic City,* ed. A. H. Hourani ve S. M. Stern, Oxford, 1970. Özel olarak Fez için bkz. R. Le Tourneau, *Fez in the Age of the Marinids,* Norman, Oklahoma, 1991 ve T. Burckhardt, *Fez, City of Islam,* çev. W. Stoddart, Cambridge, 1992. Diğer kentler için bkz. J. Abu Lughod, *Cairo: 1001 years of the City Victorious,* Princeton, 1971; *Alep,* Paris, 1941; M. Burgoyne and D. S. Richards, *Mamluk Jerusalem: An Architectural Study,* Londra, 1987; San'a, an Arabian Islamic City, ed. R. B. Serjeant and R. Lewcock, Londra, 1983; S. Blake, *Shahjahanabad,* New Delhi, 1993; B. Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire,* Norman, Oklahoma, 1963; S. Faroqhi, *Towns and Townsmen of Anatolia,* Cambridge, 1984. Kent yaşamı için bkz. B. Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo,* Cambridge, 1983; S. D. Gotein, *A Mediterranean Society,* 5 c., Berkeley, 1967-88; G. Wiet and A. Raymond, *Les Marches du Caire,* Cairo, 1979; A.L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam.* Müslüman kentlerin sakinlerinin kendi seslerini dinlemek için bkz. *Ibn Khaldun: the Muqaddimah,* çev. F. Rosenthal, 3 c., Londra, 1958; İbn Battuta'nın seyahatleri için bkz. H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta,* 3 c., Cambridge, 1958-71; Leo Africanus, *The History and Description of Africa,* çev. J. Pory, Londra, 1986. El-Gazali'nin yaşamı için bkz. W. M. Watt, *Muslim Intellectual,* Edinburgh, 1963; Gazali'nin başyapıtı için bkz. G. H. Bousquet, *Ihya ouloum ed-din ou vivifaction des sciences de la foi: analyse et index,* Paris, 1951 ve M. Fazul-ul Karim, *Imam Gazzali's Ihya Ulum-id-din,* Lahore, tarihsiz. Bu bölümün birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkiler konusunda görüşüne bir dizi yapıtın etkisi olmuştur: G. E. von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (The American Anthropologist, c. 57, no. 2, 2. kısım, anı no. 81, Nisan 1955), özellikle 7. ve 8. Bölümler; I. M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society",

International Journal of Middle Eastern Studies, c. 6, 1975, s. 363-85; J. A. Nawas, "Reexamination of Three Current Explanations for Al-Ma'Mun's Introduction of the Mihna", *International Journal of Middle Eastern Studies*, c.. 26 (1994), s. 615-29; M. Hind, "Mihna", *Encyclopedia of Islam* (yeni baksı). Ayrıca bkz. A. K. S. Lambton, *State and Gvoernment in Medieval Islam*, Oxford, 1981; T. Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge, 1994; R. P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980; A. K. S. Lambton ve C. Hillenbrand'ın *Iran*, c. 26, 1988'deki makaleleri. Hisba için bkz. *Encyclopedia of Islam*'ın (yeni baskı) ilgili maddesi; pazar müfettişi olarak muhtasip için bkz. Ibn al-Ukhuwwa, *Ma'alim Al-Qurba Fi Ahkam Al-Hisba*, ed. R. Levy (E. J. Gibb Memorial series, new series, xii), Cambridge, 1938 (İngilizce içerik özeti).

Kadınlarla ilgili konulara giriş için bkz. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven, 1992; W. Walther, *Women in Islam*, çev. C. S. V. Salt, Londra, 1981 ve *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. N. R. Keddi and B. Baron, New Haven, 1991. Erken dönem Müslüman kadınlar için bkz. N. Abbott, *Aishah, the Beloved of Mohammad*, Chicago, 1942; *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid*, Chicago, 1946 ve M. Smith, *Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1928. İslamın ortaçağında kadınlar için bkz. A. Abd al-Raziq, *La Femme au temps des Mamluks en Egypte*, 2 c., Caior, 1973; biyografileri için bkz. R. Roded, *Women in Islamic Biographical Dictionaries from Ibn Sa'da to Who's Who*, Boulder, Colorado, 1994. 18. yüzyıl başlarında bir Türk haremini gören İngiliz bir kadının görüşleri için bkz. *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, ed. R. Halsband, 2 c., Oxford, 1965; modern dönüşümlerin başlangıcında Kahire'de kadınlar için bkz. E. W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londra, 1836, yeni baskı Londra, 1978 ve J. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge, 1985.

Ortadoğu'nun modern tarihine en iyi giriş kitabı A. H. Hourani, *A History of Arab Peoples*, Londra, 1991'dir. Mısır'da modernleşme için bkz. A. Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Mohammad Ali*, Cambridge, 1984; E. R. Toledano, *State and Society in mid-Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge, 1990; D. Landes, *Bankers and Pashas*, Londra, 1958; R. Hunter, *Egypt under the Khedives*, Pittsburgh, 1984; T. Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge, 1988. Kahire dışında bir Müslüman kentinin yeniden biçimlendirilmesi için bkz. Z. Çelik, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, Seattle, 1986. Ahmad'ın yukarıda adı geçen yapıtında kadınlara ilişkin meseleler ayrıntılı ele alınmıştır. Doğum kontrolüne klasik Müslüman yaklaşımlar için bkz. B. Musallam, *Sex and Society in Islam*, Cambridge, 1983.

Yedinci Bölüm

İslam hakkında çok sayıda yararlı temel kitap arasında şunları özellikle tavsiye edebiliriz: H. A. R. Gibb, *Islam*, Oxford, 1975; F. Rahman, *Islam*, 2. baskı, Chicago, 1979; J. L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, New York, 1988 ve A. Schimmel, *Islam: An Introduction*, Albany, N.Y., 1992. Genellikle Kuran'ın en iyi İngilizce çevirisinin A. J. Arberry, *The Koran Interpreted*, Londra, 1980 olduğu düşünülür, ancak aslına daha uygun olanı resmi Suudi Arabistan çevirisidir: *The Holy Quran: English Translation of the Meanings and Commentar*, Al-Madinah Al-Munawarah, 1410/1989/90. *Al-Hadis: an English Translation and Commentary of Miskhat-ul-Masabih*, çev. F. Karim, 4 c.,

Lahore, 1938, altı hadis derlemesinden seçmeleri içeren bir antolojidir. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964 ile W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962 son derece iyi temel kitaplardır. İslam bilimi için bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study*, Londra, 1976. Erken dönem sufilik için bkz. M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, c. 1, Chicago, 1974 ve L. Massignon'un başyapıtı *The Passion of al-Hallaj*, çev. H. Mason, 4 c., Princeton, 1982. W. M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, Edinburgh, 1963'te el-Gazali'yi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Ulema ve formel bilgi iletimi: Ulemanın toplumsal örgütlenmesi için bkz. R. P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980 ve R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, Mass., 1972. Eğitim çalışmaları için bkz. J. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton, 1992; Burhan al-Din al-Zarnuji, *Instruction of the Student: Method of Learning*, çev. G.E. von Grunebaum, New York, 1947; İbn Haldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. F. Rosenthal ve N. J. Dawood, New York, 1967, bölüm 66. Ulemanın diğer alanlardaki çalışmaları için bkz. E. N. Saad, *Social History of Timbuktu*, Cambridge, 1983; J. R. I. Cole, *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq*, Berkeley, 1988; F. Robinson, "Problems in the History of the Firangi Mahall Family of Learned and Holy Men", *Oxford University Papers on India* içinde, ed. N.J. Allen vd., c. 1, kısım 2, Yeni Delhi, 1987. 16. yüzyılın önde gelen bir Osmanlı bilgininin yaşamı ve dünyası için bkz. C. H. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton, 1986.

Sufiler ve mistik bilgi iletimi: Sufilik ve gelişimi için en iyi giriş kitapları A. Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N. C. 1975 ve J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971'dir. Sufi kurumlarının işleyişi ve etkisi için bkz. L. Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*, Berlin, 1988 ve R.M. Eaton'ın iki önemli yapıtı: *Sufis of Bijaput 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton, 1978 ve *The Rise of Islam and the Bengal Frontier 1204-1760*, Berkeley, 1993. İbn Arabi için bkz. H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, çev. R. Mannheim, Princeton, 1969 ve C. Addas, *Quest for the Red Sulphur The Life of Ibn 'Arabi*, çev. P. Kingsley, Cambridge, 1993. İslam içgüdüsüne tasavvufi bir yaklaşım için bkz. A. Schimel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, Edinburgh, 1994. Ulema, sufiler, İslam çapındaki ilişkileri ve canlanış hareketi için bkz. F. Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500*, Oxford, 1982, bölüm 4; *Eighteenth-Century Revival and Reform in Islam*, ed. N. Levtzion and J. O. Voll, New York, 1987; B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge, 1976.

1800'den bu yana Batı ve batı bilgisinin yarattığı sorunlara tepkiler: Sorunlar ve tepkilere genel bir bakış için bkz. I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 3. kısım, Cambridge, 1988 ve J. O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Colorado, 1983. Değişimlerin doğasını ve anlamını tanımlamaya ve Müslümanların bunlara bakışlarını aktarmaya yönelik ciddi çabalar için bkz. R. P. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, Londra, 1986; T. Mitchell, *Colonising Eygpt*, Cambridge, 1988; S. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany, N. Y. 1989. B. D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton, 1982 Müslümanların sömürgeciliğe tepkilerindeki

çeşitliliği ve yaratıcılığı aktaran bir kitaptır. R. P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, Londra, 1969 ve S. V. R. Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*, Berkeley, 1994, Batı uygarlığına İslamcı tepkilerin derinlemesine incelemeleridir. F. Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, 1982 özellikle modernitenin bilgi alanında yarattığı sorunlar üstünde odaklaşmıştır. Yeni teknolojilerin bilgi iletimi üzerindeki etkisi için bkz. F. Robinson, "Islam and the impact of print in South Asia", *The Transmission of Knowledge in South Asia: Essays on the Social Agenda* içinde, ed. N. Crook, New Delhi, 1995; B. Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley, 1993; D. E. Eickelmann, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, 1985; M. M. J. Fischer and M. Abedi, *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, Madison, 1990. El-Şafi'ye ilişkin sevimli öykü J. Berkey'den (bkz. yukarıda), Fatiha suresi Kuran'ın resmi Suudi Arabistan çevirisinden alınmıştır. İcazet çevirisi için bkz. J. Pedersen, *The Arabic Book*, çev. G. French, ed. R. Hillenbrand, Princeton, 1984; Dekkalı kadınların sufi şarkısı R. Eaton tarafından çevrilmiştir.

Sekizinci Bölüm

Edebiyat: Çok sayıdaki Müslüman şiir ve düzyazı antolojileri arasında R. A. Nicholson'ın 15. yüzyıla kadar gelen *Translations of Eastern Poetry and Prose*, Londra, 1987 adlı yapıtı ve *Anthology of Islamic Literature: From the Rise of Islam to Modern Times*, ed. J. Kritzeck, Harmondsworth, 1964 bulunmaktadır. İran şiiri için bkz. *Persian Poems: An Anthology of Verse Translations*, ed. A. J. Arberry, Londra, 1954. *The Penguin Book of Turkish Verse*, ed. F. İz, Londra, 1978 iyi bir Türk şiiri antolojisidir. Arab edebiyatına bir giriş için bkz. R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, düzeltilmiş baskı, Cambridge, 1953. Erken dönem Arap şiiri A. F. L. Beeston vd., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983'te, ortaçağ yazını A. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton, 1974'te tartışılmaktadır. M. M. Badawi, *A Short History of Modern Arabic Literature*, Oxford, 1993 modern Arap yazınına özlü bir giriştir; Badawi'nin modern Arap şiir ve tiyarosu hakkındaki diğer yapıtlarına da danışılmalıdır. S.K. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 c., Leiden, 1977 20. yüzyıl Arap şiirini ayrıntılı olarak anlatmakta, J. Brugman ise, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden, 1984'te çağdaş Mısır edebiyatını ve edebiyat eleştirisini tartışmaktadır. J. Rykpa vd., *History of Iranian Literature*, Dordrecht, Hollanda, 1968, İran yazınını incelemektedir; daha kısa anlatımlar için bkz. R. Levy, *An Introduction to Persian Literature*, New York ve Londra, 1969 ve G. Morrison, J. Baldick ve S. Kadkani, *History of Persian Literature from the Beginning of Islamic Period to the Present Day*, Leiden, 1981. Urdu yazınına son derece iyi bir giriş için bkz. A. Schimmel, *Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbal*, Wiesbaden, 1975. Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Londra, 1978'de mistik İslam şiirini incelemiştir. Yaklaşımı biraz eskimiş de olsa E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 6 c., Londra, 1958'de Osmanlı şiirini ele almaktadır; konuyu daha yakın tarihte inceleyen bir yapıt için bkz. W. G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song*, Seattle, Londra, 1985. Modern Türk edebiyatı için bkz. *Contemporary Turkish Literature*, ed. T. S. Halman, Toronto ve Rutherford, 1982.

Müzik: Arap müziğini öğrenmek isteyenler H.G. Farmer'ın özellikle şu yapıtlarını mutlaka oku-

malıdırlar: *History of Arabian Music to the XIIIth Century*, Londra, 1973; *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*, Londra, 1970 ve *The Sources of Arabian Music*, 2. baskı, Leiden, 1965. Erken dönem Abbasi müziğinin daha yakın tarihli bir incelemesi için bkz. G. D. Sawa, *Music Performance Practice in the Early Abbasid Era*, Toronto, 1989. E. Zonis, *Classical Persian Music*, Cambridge, Mass., 1973'te İran müziğinin teori ve pratiğini tanıtmaktadır. Türk müziği için bkz. K. Reinhard and U. Reinhard, *Musik der Turkei*, 2 c., Wilhelmshaven, 1984; K. Reinhard'ın görüşlerinin İngilizce bir özeti için kendisinin *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. S. Sadie, Londra, 1980 içindeki "Turkey" makalesine bakınız. L. Picken, *Folk Instruments of Turkey*, Londra, 1975'te Türk halk müziği enstrümanlarının ayrıntılı bir incelemesi yapılmaktadır. Safi el-Din'in kuramları için bkz. O. Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music A.D. 1250-1300*, Oxford, 1978.

Mimari ve görsel sanatlar: konuya giriş için bol resimli bir yapıt şudur: R. Ettinghausen and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam, 650-1250*, Harmondsworth, 1987; S. S. Blair ve J.M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam, 1250-1800*, New Haven and Londra, 1994, bir önceki kitabın devamıdır. B. Brend, *Islamic Art*, Londra, 1991 daha kısa, yararlı bir giriş kitabıdır. 17. yüzyılda Müslüman mimarisinin çok kolay okunur ve ilginç bir incelemesi için bkz. R. Hillenbrand, *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994. Erken dönem Müslüman mimari ve sanatına ilişkin bir çok konu O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven and Londra, 1973'te tartışılmaktadır. Erken dönem İslam mimarisinin en kapsamlı incelemesi için bkz. K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford, c. 1, 1969, c. 2, 1940. Creswell ayrıca Mısır mimarisinin Memlûk dönemine kadar ayrıntılı bir incelemesini yapmıştır: *Muslim Architecture of Egypt*, 2 c., Oxford, 1952-9. Müslüman dünyasının diğer kesimleri aynı derecede iyi incelenmemiştir. A. U. Pope ve P. Ackerman'ın editörlüğünü yaptıkları *Survey of Persian Art*, 6 c., Londra ve New York, 1938-39, 2. baskı, Tokyo, 1964-65, biraz eskimiş bir yapıttır, ama resimleri yararlıdır. Okuyucu muhtemelen D.N. Wilber, *Persian Gardens and Garden Pavilions*, Rutland, Vermont, 1962 gibi daha kısa çalışmalardan daha çok yararlanacaktır. G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, Londra, 1971'de Osmanlı geleneğini incelemektedir. Hat sanatı için bkz. Y.H. Safadi, *Islamic Calligraphy*, Londra, 1978 ve A. Schimmel, *Calligraphy and Islamic Cul*ture, New York, 1984. T.W. Arnold, *Painting in Islam*, Londra, 1965 adlı yapıtında figüratif resmin İslamda caiz olup olmadığını araştırmaktadır. İslam resmi hakkındaki resimli kitaplar için bkz. R. Ettinghausen, *Arab Painting*, Geneva, 1962; B. Gray, *Persian Painting*, Londra, 1977; G. Renda vd., *A History of Turkish Painting*, Londra and Seattle, 1988. Halılar için bkz. K. Erdmann, *Oriental Carpets: an Account of their History*, çev. C.G. Ellis, Londra, 1960. Metal işçiliği için bkz. J. W. Allan, *Islamic Metalwork: The Nahad es-Said Collection*, Londra, 1982 ve A. S. Melikian-Chirvani, *Metalwork from the Iranian World*, 8^{th}-18^{th} *Centuries*, Londra, 1982; Melikian-Chirvani yapıtında Londra'daki Victoria ve Albert Müzesi'nde bulunan kalemleri incelemiştir. Seramik sanatları için bkz. A. Lane, *Early Islamic Pottery*, Londra, 1947 ve *Later Islamic Pottery*, 2. baskı, Londra, 1971. Belli bölgelerdeki çanak çömlek üretimi için bkz. O. Watson, *Persian Lustre Ware*, Londra, 1985 ve N. Atasoy ile J. Raby'nin bol resimli yapıtı: *Iznik: the Pottery of Ottoman Turkey*, Londra, 1989.

Ebu Nuvas'ın şiiri ve Nedim'in gazelinden bölüm *The Elek Book of Oriental Verse*, ed. K. Bosley, 1979'dan alınmıştır. Hafız'dan alıntı G. Bell, *Teachings of Hafiz*, Londra, 1979'dandır.

Sonuç

Müslüman dünyasının günümüzdeki durumuyla ilgili en iyi değerlendirme, I. M. Lapidus'un *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988 başlıklı yapıtının sonuç bölümdür. Diğer yararlı görüşler için bkz. M. G. S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, ed. E. Burke III, Cambridge, 1993 ve R. W. Bulliet, *Islam: The View from the Edge*, New York, 1994. Yenilenme hareketi J. O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Colorado, 1982'de incelenmektedir. Yenilenme hareketinin reformcu ve modernist biçimlerinin daha ayrıntılı incelemeleri için bkz. B. D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton, 1982 ve A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, yeni önsöz, Cambridge, 1983. İslamcılığın doğuşuna ilişkin yerel çalışmalar için bkz. G. Kepel, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, Londra, 1985 ve S. V. R. Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jamaat-i Islami of Pakistan*, Berkeley, 1994; S. Zubaida, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, Londra, 1989, bu olgunun sosyolojik içeriğini anlamak için çok yararlı bir yapıttır. İslamcılığın amaçları ve kısıtlamaları için bkz. H. Daabashi, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York, 1993; J. L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York, 1992; O. Roy, *The Failure of Political Islam*, Londra, 1994; A. al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Londra, 1993; A. Ehteshami, *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, Londra, 1995. L. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven, 1992 ve *Women, Islam and the State*, ed. D. Kandiyoti, Basingstoke, 1991, Müslüman kadınları ilgilendiren meseleleri kavramak için son derece yararlı iki yapıttır. *Forging Identities: Gender, Communities and the State*, ed. Z. Hasan, Hindistan'a özgü sorunları, *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*, ed. M. Afkhami ve E. Friedl, Londra 1994 ise İran kadınlarının sorunlarını incelemektedirler. Kimi çağdaş kadınların gerçek yaşam öyküleri için bkz. G. Brooks, *Nine Parts of Desire: the Hidden World of Islamic Women*, Londra, 995 ve V.L. Barnes ve J. Boddy, *Aman: the Story of a Somali Girl*, Londra, 1994. Küreselleşmenin Müslüman toplumları için anlamına ilişkin olarak bkz. *Islam, Globalization and Modernity*, ed. A. Ahmed ve H. Donnan, Londra, 1994.

Dizin

Ca

Ga

Şa

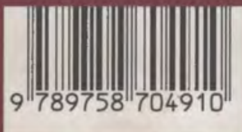
İslam dünyası 8. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar hem coğrafi yayılımı hem de yaratıcılığı açısından başat bir konum sergiliyordu. 7. yüzyıldaki Arap fetihleri, Haçlı Seferleri ve Osmanlı Türklerinin Avrupa'ya yaptıkları akınlar, Batı dünyasının İslam'ı bir çatışma ve savaş odağı olarak algılamasına neden oldu. Aslında İslam Batı için aynı zamanda bir aydınlanma kaynağıydı. Müslüman İspanya'nın bir parçası olan Toledo, ortaçağda Yunan felsefe ve biliminin, Arap ve İbrani katkılarıyla donatılarak Avrupa'nın geri kalan bölümüne iletildiği bir merkez haline gelmişti. Matematik, astronomi ve tıptaki bilimsel ilerlemeler İslam sayesinde Batı'ya ulaştı. Müslüman dünyası aynı zamanda uzakdoğu ile Avrupa arasındaki uluslararası ticaretin merkezi olmuştu. Sulama teknolojisi gibi tarımsal yeniliklerle, aralarında şeker ve pamuğun da bulunduğu çok sayıda değerli ürün Doğu kaynaklıydı. Baharat, boyalar, ipek gibi değerli kumaşlar Batı'ya Müslüman dünyasından geliyordu. Bugün Dünya nüfusunun beşte birini Müslümanlar oluşturuyor. Ama Batı dünyasında İslam'ın ne olduğu hakkında yaygın önyargılar hâlâ devam ediyor ve belki de artıyor. Francis Robinson ve arkadaşları bu kitapta işte bu ikilemi çözmeye çalışıyor. Batı dünyasının İslam'ı yekpare bir kültür biçiminde algılamasını eleştirerek Müslüman toplumların iktisadi temellerini, sosyal düzenlerini, bilgiye ve bilgi iletimine ilişkin yaklaşımlarını, bunların sanat ve mimarideki ifade biçimlerini ve nihayet çağdaş gelişimlerini inceliyor. Kitapta birçok alanda aynı dini, entelektüel ve kültürel köklere sahip olan İslam ve Batı dünyaları arasındaki karşılıklı ilişkilere özel bir vurgu yapılıyor ve Batı egemenliğinin çok yeni bir olgu olduğu vurgulanarak, iki uygarlığın birçok şeyi birbirlerinden öğrendiği gösteriliyor. Profesör Francis Robinson, Londra Üniversitesi'nde öğretim üyesi. İslam araştırmaları alanında birçok kitabı ve elliden fazla makalesi yayınlandı.

BAŞVURU KİTAPLIĞI DİZİSİ



KitapYAYINEVİ

ISBN 975-8704-91-5





30,-YTL
30.000.000,-TL